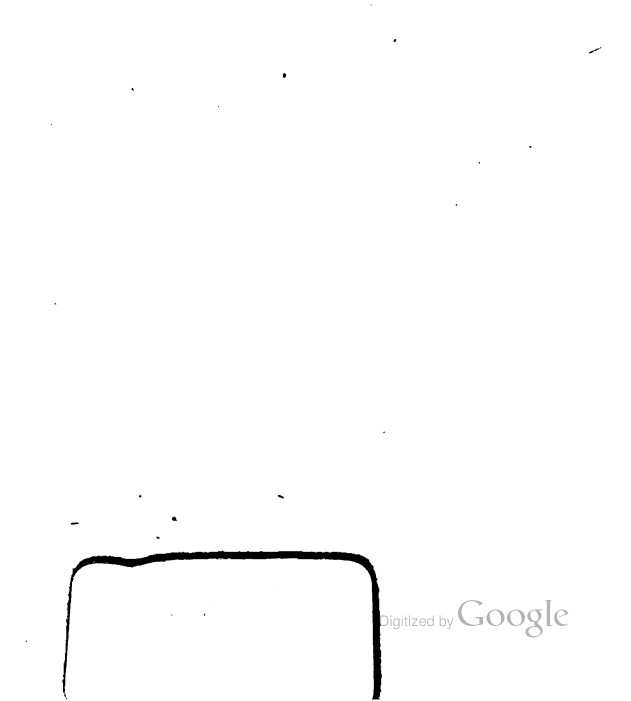




ESSAI

SUR L'HOMME

IMPRIMERIE DE H. FOURNIER ET COMP.
RUE DE SEINE, 14

ESSAI
SUR L'HOMME

OU

ACCORD DE LA PHILOSOPHIE
ET DE LA RELIGION

PAR

ÉDOUARD ALLETZ

Quatrième Édition

TOME DEUXIÈME

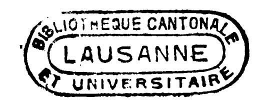
PARIS

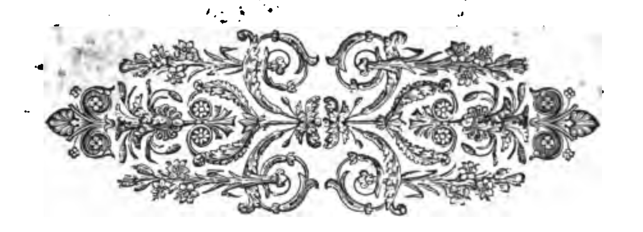
CHEZ PARENT-DESBARRES, ÉDITEUR

RUE DE SEINE SAINT-GERMAIN, 18

—

1839





ESSAI SUR L'HOMME.

LIVRE QUATRIÈME.

DU BEAU,

CONSIDÉRÉ

COMME LE CARACTÈRE DE LA SUBSTANCE.

I.

Le beau est une idée.

Nous complèterons le développement de la doctrine que nous venons d'exposer, si nous prouvons maintenant, d'une manière

incontestable, que la beauté n'est pas la substance, mais seulement un nom donné à la substance aimée et admirée par l'ame.

En s'assurant, par une observation attentive, de la source véritable d'où découle le sentiment du beau réel, l'on reconnoîtra que le principe de ce sentiment réside tout entier dans les idées attachées au spectacle des objets, et non pas dans la nature des objets eux-mêmes.

L'intelligence, étant la seule partie de nous-mêmes qui connoisse et admire la beauté, ne peut pas devoir son plaisir à l'impression matérielle des objets extérieurs. Or, la nature physique n'exerce que deux effets sur l'homme, l'un sur son corps, l'autre sur son esprit; le premier en lui causant une impression, le second en lui inspirant une idée. De cette double action dérivent également deux genres de plaisirs, l'un physique et l'autre intellectuel. Ainsi, pour savoir de laquelle de ces deux sphères provient la jouissance du beau, il suffit d'observer le caractère de cette jouissance, et d'examiner si elle appartient à la classe des plaisirs corporels, ou si elle rentre dans l'or-

dre des plaisirs de l'esprit. Nulle difficulté ne s'élevera sur cette question, et il ne se trouvera personne qui confonde l'admiration qui réjouit notre ame en présence d'un beau paysage, avec la douceur de l'impression immédiate produite sur nos sens par la teinte de la verdure, le parfum des fleurs et la chaleur vivifiante du soleil.

Il suit de cette distinction que la beauté ne réside pas, comme nous l'avons dit, dans les objets eux-mêmes, mais dans les idées qu'ils font naître, et que, pour savoir les conditions nécessaires qu'un objet doit remplir pour nous paroître beau, il faut s'attacher à découvrir quelles idées doivent être réveillées dans l'intelligence. Si nous connoissions d'une manière précise la nature et le nombre de ces idées, nous pourrions déterminer avec rigueur les principes du sentiment de la beauté, et circonscrire l'étendue de son empire entre des limites qu'il ne seroit plus permis aux caprices d'un goût variable, ni aux opinions des peuples divers, de contester ni de franchir. Pour nous épargner la nomenclature difficile de cette série d'idées, rappelons-nous celles que nous

avons énumérées comme les seuls objets du bonheur de l'intelligence, et qui composent les rayons de la perfection céleste. Eh bien! rien n'est beau pour l'homme que ce qui réveille la pensée de l'un quelconque des attributs de cette gloire que notre ame est faite pour connoître et pour adorer.

II.

Du beau, envisagé dans la nature.

Cherchons à décomposer les impressions que fait naître l'aspect d'un beau site. Par exemple, lorsque, parvenu sur le sommet d'une montagne de la Suisse, je jouis du merveilleux spectacle qui se découvre à mes regards étonnés, je goûte un plaisir produit par les idées de la puissance et de l'immortalité. J'admire l'opposition des campagnes fertiles avec les neiges éternelles dont les montagnes se couronnent; je me réjouis de ne pas saisir les bornes de cette terre et de

ce ciel confondus ensemble; j'aime à me sentir à la fois jeune et foible, en présence de ces masses énormes qui survivent à tous les changemens qui se passent à leurs pieds; et de toutes ces pensées réunies se forme un sentiment vif, profond, durable, qui possède l'ame, la détache des sensations extérieures, et imprime à l'admiration du sublime les caractères d'un sentiment religieux.

Immobiles sur le rivage de l'Océan, nous promenons nos regards sur cette vaste étendue que notre pensée embrasse sans en atteindre les limites, et la beauté que nous admirons n'existe que dans l'idée de l'infini dont notre ame se nourrit avec délices. Le *pouvoir* de cet élément vaste et terrible nous remplit aussi d'un secret effroi, comme si nous sentions la Divinité rapprochée de nous. Nous voyons cette mer formidable telle qu'elle se sépara, en mugissant, des élémens informes du chaos, quand l'esprit de Dieu étoit porté sur l'abîme. Les années, maîtresses de toutes choses, n'ont rien pu sur cet Océan, qui, dépourvu de forme, ne peut changer.

Si l'on applique les observations précédentes à l'examen de toutes les impressions que nous font éprouver les aspects de la nature, nous reconnoîtrons aisément la vérité de la proposition que nous avons énoncée, et qui consiste à trouver la source du sentiment du beau dans l'admiration d'un spectacle où nous puisons la révélation du bonheur mystérieux pour lequel notre ame est formée.

III.

De la beauté du corps humain.

De l'observation des scènes pittoresques de l'univers extérieur, passant à l'étude des caractères de la forme humaine, nous trouverons que cette forme participe à la beauté, d'abord comme réveillant les idées de proportion, d'harmonie, d'ordre, de correction et de régularité qui appartiennent à la nature du corps humain, et ensuite comme

réfléchissant au dehors, par l'expression des regards, des traits et des gestes, ce monde intérieur auquel s'appliquent les idées de l'intelligence et de la vertu.

Il est intéressant de montrer d'abord que ces proportions elles-mêmes, qui résultent de la dimension et de l'arrangement d'un certain nombre de lignes droites ou courbes, ne peuvent exciter notre admiration qu'en agissant sur notre intelligence. La vérité de notre système se trouvera fortifiée par cette analyse nouvelle. On verra que notre formule, donnée pour expliquer tous les sentimens de l'ame, s'applique même aux situations qui paroissent le plus éloignées d'une semblable interprétation, et qu'ainsi la longueur et la largeur, la droiture et la courbure des différentes parties du corps n'auroient aucune beauté à nos yeux, si elles ne réveilloient dans notre esprit, soit l'idée de connoissance, soit celle de pouvoir, qui sont deux idées comprises dans notre liste invariable.

Reconnoissons d'abord que l'usage nous apprend la fin pour laquelle Dieu a formé le corps. Or la conception d'un but entraîne

l'examen de la manière dont il est rempli; et le juste rapport entre le moyen et la fin nous donne toujours un plaisir intellectuel. Cette observation nous mène à comprendre une des grandes raisons pour lesquelles un vice de conformation nous déplaît constamment. Nous sentons, en l'apercevant, que la partie atteinte de ce vice n'est plus dans l'état convenable pour remplir sa fonction particulière; nous accusons le corps mal conformé d'un manque de liberté, et l'idée de ce défaut entraîne pour nous la privation d'un plaisir. Mais si nous observons, au contraire, un juste accord entre le but et la configuration de chaque partie, nous attribuons aux organes une facilité d'accomplir leur fin qui nous fait tirer de leur aspect la notion toujours agréable de *puissance*. Il y a donc dans l'épaisseur de chaque forme, et dans la dimension des lignes qui en tracent les limites, une certaine mesure, dont la précision est justement ce que nous appelons la beauté. Le *plus* ou le *moins*, le *trop* ou le *trop peu* sont également contraires à ce degré fixe où la loi s'accomplit. Trop de maigreur ou trop d'embonpoint

reste en deçà de la borne, ou la dépasse. Les formes sveltes, légères, faisant naître l'idée d'un obstacle vaincu sans effort, sont celles qui offrent la plus juste image de la puissance.

Ce même genre de beauté, appliqué aux gestes et aux attitudes, caractèrise ce qu'on nomme la *grâce*. La grâce est la liberté du naturel.

Cette conception de la puissance se tire également d'une forme athlétique. Le but de la création des formes humaines est modifié par la distinction des sexes. Le moyen d'accomplir ce but doit donc varier. La beauté d'Hercule et celle de Diane reposent également sur l'idée de puissance; mais la manifestation de cette idée est différente.

La violation du rapport entre une chose et la fin de cette chose porte quelquefois un caractère auquel on a donné le nom du *ridicule*. Le ridicule est une des nuances de la laideur. Tout contraste irrégulier, toute disproportion inattendue, et en général tout effort manqué, indiquent un manque de pouvoir, soit dans les choses qui ne peuvent s'accorder ni se proportionner, soit dans

l'homme qui ne peut atteindre le but qu'il se propose. L'esprit, en faisant cette remarque, entre dans une agitation qui se manifeste au dehors par la convulsion du *rire*. Sous ce rapport, le rire occasionné par l'observation du manque de pouvoir tombe aussi sous l'explication de notre formule, et se montre tout intellectuel; il est également intellectuel dans toute autre occasion, s'il sert d'interprète à la joie de l'ame. Hors de ces deux cas, le rire n'est qu'un mouvement organique.

Mais revenons à l'analyse de l'idée de proportion. Le croiroit-on? le plaisir que nous fait éprouver en général la courbure d'une ligne peut même s'expliquer par une loi intellectuelle. Nous aimons dans un parc les avenues dont l'œil ne sauroit apercevoir l'extrémité. Nous avons montré que la raison de ce goût instinctif est puisée dans notre besoin de savoir. Toute chose qui fournit à notre esprit l'occasion d'espérer un nouvel aliment à sa curiosité flatte notre penchant pour le mystérieux et pour l'inconnu. Une perspective dont la limite nous est cachée amuse notre imagination; il en

est de même des formes qui agacent l'œil par l'absence d'un point fixe qui les termine. La courbure des lignes promène ainsi le regard sur une pente insensible qui ne lui laisse pas entrevoir où elles s'achèvent. Tel est le motif secret de notre prédilection pour la prédominance de cette forme dans les linéamens du corps humain. Les lignes droites nous déplaisent souvent par la même raison; les angles qu'elles forment arrêtent tout à coup l'œil qui les parcourt, et lui font éprouver une résistance désagréable en le forçant de changer de route. La cause de notre déplaisir vient ici d'une contrainte, c'est-à-dire, d'un retranchement fait à notre *pouvoir*. Cependant nous tirons de la ligne droite une jouissance également intellectuelle, lorsque la position où elle se trouve réveille une idée correspondante à la nature de sa forme. Une ligne droite offre l'image de quelque chose courant vers son but, sans être arrêté dans sa marche, et sans être forcé à aucun détour. Cette idée peut donc s'appliquer avec justesse, tantôt au bras, tantôt à la jambe, etc. Le contraste heureux des courbes et des

droites fortifie leur agrément respectif, et il est inutile de s'étendre sur le développement des principes que nous venons d'exposer. Nous croyons avoir montré la source à laquelle il faut rapporter toutes les règles de dimension, de forme et de position, que les artistes ont établies, comme les conditions d'une beauté parfaite. Ce ne sont pas eux qui ont inventé ces lois; ils n'ont fait que les découvrir, en exprimant le résumé d'un grand nombre de jugemens spontanés.

Mais ces caractères de proportion et de rapport entre les différentes parties du corps de l'homme ne forment que la moindre partie des rayons dont il est éclairé par la lumière de la beauté. La plus belle portion de ses droits à l'admiration de l'intelligence est de manifester, par une expression sensible, la vie de cette même intelligence; c'est de révéler, comme dans un miroir fidèle, les mouvemens de l'ame qui l'anime. La noblesse de la démarche, la dignité du maintien, l'élégance des attitudes, ne nous plaisent que par leur rapport avec les idées morales qu'elles font naître. Ainsi, l'on doit remarquer la justesse de l'observation par

laquelle nous avons commencé l'examen des causes du sentiment de la beauté; il faut reconnoître le nœud étroit qui unit les charmes distinctifs du corps avec les prérogatives de la pensée, et la nécessité de ramener toutes les causes de notre plaisir et de notre admiration à cet objet de l'amour de l'ame, à ce type de toute perfection, dont nous saisissons çà et là quelques traits épars dans les caractères de la beauté humaine. Mais nous ferons valoir avec plus de force encore la vérité de cette réflexion importante, par l'analyse des élémens qui constituent la beauté du visage de l'homme. C'est ici que l'éclat intérieur se répand et se communique; c'est ici que l'intelligence se rend visible, et que la matière se divinise. Qu'on réfléchisse à toutes les impressions diverses que nous fait éprouver la vue d'une belle tête, et qu'on se rende compte de leur source respective; l'on ne pourra pas remonter à une cause placée hors du rang de celles que nous venons d'indiquer: idée de proportion, idée de vertu, idée de génie. Sous ces trois principes généraux, se rangent toutes les idées nombreuses et

variées qui s'appliquent aux manifestations des avantages de l'esprit et de l'ame. Finesse, vivacité, pénétration, justesse, élévation de l'intelligence, innocence, douceur, bonté, candeur, tendresse et sensibilité de cœur, courage, fermeté, noblesse et dignité du caractère, toutes ces nuances de la perfection se peignent, avec un reflet qui leur est propre, sur ce tableau mobile de l'histoire de l'ame.

IV.

De la beauté de l'animal.

Si nous nous arrêtons un moment sur la beauté que nous pouvons admirer dans la forme de l'animal, nous nous bornerons à rappeler que son principe se fonde sur les mêmes causes physiques et morales que le principe de la beauté de l'homme. Les caractères de proportion et d'harmonie constituent encore le charme de leur figure matérielle, et les idées de noblesse, de fierté,

de courage et d'intelligence, produisent également sur nous les mêmes impressions, avec cette différence, que les images des qualités de l'esprit et du cœur, présentées par l'animal, ne sont pas les images de son ame, mais de la nôtre, et que nous nous admirons en lui comme dans une glace qui n'est belle que par notre beauté qui s'y retrace.

V.

De la beauté des actions de l'homme.

Enfin, si nous entrons dans le domaine des actions de l'homme, nous serons encore plus fondés à rapporter la beauté, dans ce nouvel ordre de choses, à la conception du bien, puisqu'une action n'est dite belle qu'à ce titre, qu'elle est inspirée par les conseils du désintéressement et par les élans de l'héroïsme. Cette déduction fidèle et attentive, par laquelle nous avons passé en revue les différentes sphères du beau réel, nous

prouve donc que le nom de *beauté* est simplement une désignation appliquée aux images du bien et du vrai, dans leur rapport avec l'ame qui les contemple.

VI.

De la beauté de l'art.

Cette observation ne seroit pas démentie par une investigation entreprise, avec le même but, dans l'empire des beaux-arts. Une simple réflexion pourroit nous épargner même les frais d'une étude plus longue. L'art n'a pas d'autre objet que l'imitation de la nature : ses créations ne peuvent s'exercer que sur la manière de combiner ensemble les élémens positifs de l'existence. Il ne peut donc pas changer la nature du beau réel, et tout son but est de rouvrir la source de notre admiration par l'imitation fidèle des objets qui, dans l'univers physique et moral, nous font éprouver le sentiment de la beauté. Mais les arts doivent

encore à deux principes le pouvoir de réveiller ce sentiment dans notre ame, et le premier de ces principes se rapporte entièrement à l'explication antérieure que nous avons donnée de l'origine des impressions du beau; car non-seulement nous jouissons, en contemplant les œuvres de l'art, de tout le plaisir que les objets représentés nous causent dans la nature, mais nous devons un nouveau charme à la contemplation de la vérité qui respire dans leur imitation. La vérité de l'art est un des caractères de sa beauté, et la beauté de l'ouvrage est indépendante de la beauté reproduite. Cette remarque paroîtra d'autant plus juste, que l'art peut devenir beau par sa fidélité même à reproduire le laid, et nous faire prendre plaisir, dans son tableau, à voir les objets qui nous déplaisent dans la nature. Le second des principes sur lesquels se fonde la beauté de l'art tient à l'idée de *puissance*, réveillée par le sentiment des difficultés dont ils triomphent. Plus sont nombreux les obstacles matériels qu'a dû vaincre le poëte ou l'artiste dans l'observation de la rime et du mètre, dans la taille du marbre, dans le

mélange et la disposition des couleurs, plus l'enthousiasme que nous cause leur victoire sur ces difficultés nous agite délicieusement. Ainsi, beauté naturelle des objets reproduits, vérité de la reproduction et puissance dans l'emploi des moyens de cette reproduction, tels sont les seuls et vrais élémens de la beauté de l'art.

VII.

En définitif, le beau est un nom donné à la vérité.

ATTACHONS-NOUS donc enfin à poser, comme base de la théorie du beau, le principe fondamental, que le sentiment de la beauté n'est autre que le plaisir de l'ame en présence de la vérité; car je comprends dans ce mot tous les attributs de justice, de bonté et de puissance morales.

VIII.

Comment le beau est absolu.

Si on me demande raison maintenant de la variété des jugemens que les hommes portent sur la beauté, et de la diversité qui existe entre les goûts des différens peuples, je répondrai d'abord que cette variété de jugemens n'est pas aussi étendue que le scepticisme se plaît à le représenter, et que l'Iliade en poésie, l'Apollon du Belvédère en sculpture, le port de Naples en point de vue, et l'action de Régulus en morale, se présentent comme des types d'une beauté si généralement reconnue, que l'on est forcé de supposer l'existence de certains principes qui agissent également sur tous les hommes. Quel est le vrai juge de la beauté? c'est l'esprit, et non le corps. Mais ne faut-il pas que cet œil intellectuel puisse s'ouvrir librement pour affirmer l'existence de la lu-

mière? De ce qu'il existe des hommes aveugles ou malades, dont la vue, couverte de nuages, ne peut plus prononcer sur la vérité des couleurs, ni sur la pureté du jour, s'ensuit-il que le ciel n'a plus d'azur, et que le soleil a cessé de luire?

Toute la question se réduit à savoir si les hommes forment une famille commune, s'ils sont tous réservés à une fin égale, et si leur ame est de la même nature. L'admiration de la beauté n'étant que le bonheur de l'homme en face de l'image des attributs de Dieu, les traits de la vérité, de l'amour, de l'activité, du pouvoir de la justice et de l'immortalité doivent leur faire éprouver, dans tous les siècles et sous tous les soleils, un enthousiasme égal; et si les hommes sont enfans de ce même Dieu, ils doivent tous sentir la même joie en présence de la manifestation de sa gloire. Il ne s'agit pas d'examiner si un homme, sous le pôle, regarde telle image comme le signe de la puissance, et si un autre homme, sous l'équateur, considère telle autre image comme la révélation de cette même idée; mais le point essentiel se réduit uniquement à s'assurer si

le sentiment de la beauté est fondé sur les mêmes idées, indépendamment de la forme sensible de ces idées, c'est-à-dire, si chaque homme applique le nom commun de la beauté aux choses que, dans son jugement particulier, il estime justes, vraies, actives, aimables, puissantes et éternelles; car, s'il est prouvé que la beauté sur la terre consiste dans les mêmes idées pour tous les siècles et pour tous les peuples, la beauté ne résidant pas dans les objets, comme nous l'avons dit, mais dans les pensées que ces objets réveillent, nous aurons établi la fixité absolue des principes du beau, et nous serons en droit de définir ainsi la beauté : à toutes les époques, sur tous les rivages, l'homme a appelé, appelle et appellera *beau* tout objet qui réveille une ou plusieurs des idées suivantes : idée d'*activité*, idée de *vertu*, idée de *vérité*, idée de *justice*, idée d'*amour*, idée de *puissance*, idée d'*immortalité*. Jusqu'à ce qu'on découvre un homme qui éprouve dans son ame ce sentiment vif et profond d'admiration, que nous appelons le sentiment de la beauté, pour ce qui réveille les idées contraires, il sera permis de

croire que le sentiment de la beauté découle d'une source invariable et absolue.

Il ne faut pas confondre le désir réveillé dans l'organisation physique par la présence d'un objet agréable, avec l'admiration désintéressée de l'ame pour les caractères de la beauté. Lorsqu'on s'autorise de l'exemple des peuples sauvages, on oublie de prouver que le sentiment de la beauté, chez eux, est le plaisir de cette admiration désintéressée qui nait à la suite d'un jugement de la raison. Il faut examiner si on ne confond pas deux choses très-distinctes, savoir, le désir purement organique éveillé par un objet qui agit sur les sens, et la jouissance pure, calme et intellectuelle de l'ame en présence de la beauté. Nous retrouvons en nous, pour peu que nous nous rendions compte de notre double existence, ces deux genres d'impressions.

Nous savons très-bien distinguer le mouvement aveugle et instinctif qui nous porte vers un objet destiné à satisfaire notre amour du plaisir, du phénomène qui se passe dans notre intelligence, lorsque les caractères de la beauté excitent notre ad-

miration. Ces deux sentimens diffèrent entre eux comme le corps diffère de l'esprit : l'un est physique, l'autre moral.

Nous jouissons de la vue d'un objet beau, uniquement parce que nous le voyons, et non parce que nous avons l'espoir de le posséder. Il n'entre aucun sentiment d'intérêt personnel dans l'enthousiasme sublime qui nous transporte, et nous sentons que notre ame prend possession de la beauté en l'admirant. Nous devons donc inviter les sceptiques à mieux examiner si ce qu'ils appellent, chez l'Africain, sentiment de la beauté, n'est pas plutôt une inclination fondée sur un mouvement purement physique, et tirée d'une habitude de sensations particulières à leur pays.

D'ailleurs, s'il est vrai que la proportion et l'expression soient les caractères de la beauté de la forme humaine, ces caractères ne pouvant être saisis que par la raison, et n'agissant pas immédiatement sur les organes, une raison aussi obscurcie que celle du Nègre est-elle capable de les distinguer? N'est-on pas obligé d'avouer que chacun de nos sens a besoin d'un long exercice pour

s'habituer à remplir les fonctions qui lui sont propres, et que l'inactivité d'un organe finit par le rendre incapable de sentir les impressions des objets extérieurs? S'il en est ainsi, pourquoi ne voudroit-on pas que l'intelligence, ce sens intérieur qui exerce une fonction plus importante et plus difficile, n'exigeât pas également un apprentissage graduel? Pourquoi l'animal ne connoît-il pas la jouissance de l'admiration? Parce que la beauté réside dans un caractère intellectuel qui tombe sous l'œil de la pensée, et que l'animal, borné uniquement à la faculté de sentir, reçoit l'impression des objets extérieurs sans pouvoir jouir des idées que ces objets réveillent. Or, considérez que moins l'intelligence de l'homme est développée, plus sa vie se rapproche de l'existence de l'animal, et que moins il pense, moins il juge la beauté. Ne tirez donc pas un argument de l'état sauvage, afin de soutenir qu'il n'existe pas de beauté fixe et invariable pour l'homme, car le sauvage n'est pas l'homme : ce seroit vouloir prendre dans l'état de l'enfance une objection contre un principe applicable à la constitution de l'âge

mûr. Mais commencez par faire du Nègre un être composé d'un esprit et d'un corps; faites qu'il se serve de cette double nature; et, l'ayant ainsi élevé à l'état d'homme, vous pourrez décider s'il porte en effet un jugement différent du nôtre sur les élémens de la beauté.

Quand nous affirmons que tous les hommes regardent et ne peuvent pas ne pas regarder comme beau ce qui porte à leurs yeux le caractère, soit de la vérité, soit de la puissance, soit de la vertu, etc., nous ne prétendons pas dire que tous les hommes sont forcés, dans tous les temps et dans toutes les circonstances, d'attacher ce caractère aux mêmes objets.

En effet, ce qui peut réveiller en moi l'idée de puissance, relativement à la société et au gouvernement dont je fais partie, pourroit ne pas faire naître la même idée chez un homme nourri dans une autre société et sous un autre gouvernement. Le spectacle qui me paroît offrir l'image de la grandeur pourroit très-bien produire une impression différente sur tout homme accoutumé à contempler des spectacles supé-

rieurs et des images plus fortes et plus étendues de la gloire et de l'autorité. Un petit souverain d'une peuplade africaine, assis sur un lingot d'or brut, et fumant au milieu de ses esclaves prosternés, peut offrir le spectacle de la puissance et de la majesté aux yeux du Nègre émerveillé; mais ce même spectacle n'exciteroit que le mépris d'un Européen flatté des prestiges plus éclatans de cette pompe qui entoure la dignité de nos souverains. La même idée auroit été réveillée dans ces deux hommes par deux objets différens, et l'admiration du beau auroit pu s'élever, dans chacun d'eux, au même degré de force.

Cet exemple prouve que le sentiment du beau est attaché, pour tous les peuples, à certaines idées immuables, et que, s'il y a dissentiment d'opinion, c'est uniquement parce que les objets sur lesquels différens peuples établissent leurs jugemens, se présentent isolément à chacun de ces peuples, et ne leur permettent pas ainsi d'établir une comparaison qui rendroit leur jugement uniforme, ou parce que l'état de leurs lumières et leurs habitudes physiques empêchent ces

mêmes objets de réveiller dans chaque pays avec la même force les idées immuables de la beauté. Notre remarque tire une nouvelle autorité d'une réflexion sur l'origine de cette beauté, dont le dernier degré étant Dieu même, est précédé d'un nombre infini de degrés antérieurs, qui, à mesure qu'ils s'élèvent, deviennent des images plus fidèles et plus complètes de la beauté entière. Ainsi, à mesure que l'intelligence de l'homme se perfectionne, que ses pensées se multiplient, et que la civilisation et la morale des peuples s'affermissent et s'étendent, les images de la science, de la durée, de la vérité, de la puissance, de l'activité et de la vertu, se propagent et s'agrandissent; et l'homme, doué d'une ame mieux exercée à découvrir l'idée de la beauté cachée sous les objets, trouve en même temps autour de lui plus d'objets capables de faire naître cette idée.

Cependant l'univers et tout ce qu'il renferme étant bornés par des limites certaines, chaque genre de beauté doit avoir un degré qui devient absolu, parce que ce degré est le dernier où on puisse parvenir en

s'élevant toujours dans l'échelle des images qui réfléchissent le beau réel.

Les grands spectacles de la nature, les chefs-d'œuvre de l'art, les actes d'héroïsme qui atteignent une mesure de beauté proportionnée au développement le plus étendu de l'intelligence, imposent donc à toutes les ames le tribut égal d'un hommage fixe et invariable. Il ne dépend pas des caprices de l'homme d'admirer ou de ne pas admirer, soit la grandeur de l'Océan ou les espaces du ciel, soit les poèmes d'Homère ou les tableaux de Raphaël, soit la mort de Socrate ou le dévoûment de Régulus : l'arbitraire et le variable n'entrent plus ici, et l'admiration est soumise à la tyrannie d'une loi sublime.

Au reste, si, de deux hommes parvenus à un égal degré d'intelligence, et placés toute leur vie en présence des mêmes spectacles, aucun d'eux n'a pu connoître d'images plus vives ni plus fortes du vrai et du bien que n'a fait l'autre, chacun d'eux, en présence de l'une de ces images, a le droit de dire à l'autre : Voici un objet qui réveille l'idée de la beauté, il est digne de votre

admiration, et sa forme commande votre hommage comme le mien.

Remarquons, d'ailleurs, que deux personnes peuvent, sur le même objet, différer d'opinion, parce que celui-ci est frappé d'une qualité qui s'y trouve, et celui-là frappé d'une qualité qui y manque. L'un a le sentiment de la présence d'une beauté; l'autre a le sentiment de la privation d'une autre beauté. Le premier appelle beau l'objet qui, par un côté flatteur, excite son admiration, et le second nomme laid le même objet qui, par un côté défectueux, encourt sa critique; mais cette variété d'opinions ne tombe pas, à vrai dire, sur le même objet, puisque chaque homme envisage une partie différente de cet objet, et que tous deux seroient d'accord, s'ils pouvoient distinguer eux-mêmes la véritable cause de leur jugement respectif.

Ces réflexions prouvent qu'il n'y a jamais de véritable opposition entre les divers sentimens que nous exprimons sur la beauté.

IX.

Du beau idéal.

Après avoir traité du beau réel et de l'immuabilité de ses élémens, ajoutons ici quelques observations plus étendues sur le *beau idéal*.

Cette espèce de beauté habite entièrement le domaine de l'art, et prend naissance dans le cercle des imitations de la nature. L'art observe ce qui nous fait éprouver en réalité le sentiment de la beauté; et, reproduisant la source de ce sentiment, il cherche à multiplier les jouissances de notre raison, en multipliant pour elle les occasions de retrouver les images de la justice, de l'activité, de l'amour, de la science, du pouvoir et de l'immortalité, qui sont les objets du bonheur de notre ame. Mais comme ces idées sont réveillées plus ou moins fortement par la disposition et la forme accidentelle des choses, l'art parvient, dans ses

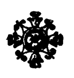
reproductions, à combiner ensemble les objets réels, de manière à les forcer de réveiller un plus grand nombre de ces idées, et de rendre ainsi plus nombreuses les images de la beauté.

Rappelons-nous le groupe admirable du Laocoon. Cette superbe composition, à laquelle l'artiste s'est élevé par la réunion idéale de toutes les circonstances possibles, offre au plus haut degré l'idée de la vérité, et dépasse toutefois les limites de la beauté que peut offrir le spectacle réel d'un groupe vivant.

Asseyez-vous sur ce rivage battu d'une mer orageuse. La grandeur illimitée de cette plaine humide, le combat de ces vagues qui insultent au ciel et semblent chercher à éteindre la foudre, voilà un magnifique spectacle. Mais, pour peu que le sentiment du beau vous tourmente, transportez sur cette rive une montagne aussi âgée que le monde, et plus élevée que le tonnerre : faites plus; dressez à ses pieds le tombeau d'un grand homme. Ce tableau agrandi suffit-il à votre soif du sublime? Vous en êtes encore altéré? Eh bien! balancez au milieu

de ces flots un navire sans mâts, et voyez une jeune fille, une nouvelle Virginie, se précipiter dans l'abîme, victime volontaire d'une héroïque pudeur, et vous aurez ainsi composé un spectacle idéal qui, n'existant pas, mais pouvant exister, réfléchira sous un plus grand nombre de formes diverses l'idée de l'infini, et rassasiera plus complètement l'avidité de votre ame pour l'aspect de la beauté.

Le beau idéal étend son empire jusque sur l'art du portrait. L'artiste prête à son œuvre une expression que pourroit avoir notre visage, si toute notre ame s'y peignoit. Il nous fait ressembler davantage à nous-mêmes. La copie s'approche de la vie plus que la forme vivante; et, comme la nature n'est qu'une enveloppe du monde invisible, l'art trouve par la pensée une forme plus transparente encore de cet univers intellectuel.



X.

Du génie.

Ce développement sur la question de l'idéal nous conduit à quelques réflexions sur la puissance intellectuelle qui le découvre et le revêt de la forme des beaux-arts. Il convient d'examiner le *génie*, et les conditions mises par la nature à son apparition et à son développement. Si nous nous rappelons les observations précédentes sur les causes du sentiment de la beauté, il nous sera peut-être plus facile de déterminer les conditions que la nature humaine doit remplir pour s'élever jusqu'à cette rare supériorité. Nous avons tâché de prouver que la beauté des objets réside entièrement dans les idées qu'ils font naître. Si ce principe est juste, le génie est la faculté de concevoir et d'exécuter des tableaux où les objets reproduits réveillent, par leur disposition et par leur assemblage, le plus grand nom-

bre possible des idées qui forment la substance du beau; mais, pour rapprocher seulement deux objets que la nature sépare, il faut, tandis qu'on voit l'un, se souvenir de l'autre, et réunir l'objet présent à l'objet absent par un tableau qui se forme dans l'esprit. C'est ainsi que l'on peut éprouver l'impression d'un point de vue idéal. Si l'ame, considérant alors cette peinture moitié réelle, moitié imaginaire, goûte le plaisir du beau, elle pourra revêtir d'une forme empruntée aux beaux-arts ce tableau qui n'existe encore que dans son intelligence. Mais rappelez-vous qu'elle est obligée, pour le peindre, d'en considérer une partie dans sa mémoire. Jugez donc combien le souvenir qui lui en transmet l'image doit être fidèle, exact, brillant, pour que l'artiste puisse rendre, dans son ouvrage, à l'objet reproduit la vivacité des couleurs, la proportion des formes, l'éclat, le mouvement et la vie!

Nous avons découvert les deux conditions essentielles qui constituent le génie. La première est une force de raison, capable de rapprocher ou de séparer les images, et la

seconde une telle vivacité et un tel éclat dans les souvenirs, que l'ame puisse éprouver un aussi vif sentiment de la beauté en présence d'un tableau idéal que devant un point de vue réel. Ainsi, pour résumer nos observations, l'*homme de génie* est celui qui possède au plus haut degré la faculté d'associer les images du monde matériel, d'en tirer des jugemens et d'être ému par sa propre pensée : cet homme est seul, et il jouit, souffre, s'afflige, s'irrite, se réjouit, admire ou s'indigne comme s'il étoit entouré de la société des hommes et du spectacle de l'univers. Il habite son imagination, sa mémoire lui tient lieu de la nature, et ses souvenirs deviennent les objets de ses passions.





LIVRE CINQUIÈME.

CONCLUSION DE NOS RECHERCHES

SUR

LA VÉRITABLE FIN

DE L'AME.

I.

De l'origine de toutes nos idées.

On ne peut remonter plus haut que la nature de l'ame : parvenus à la connoissance de sa vie, nous possédons le secret de tous ses sentimens et de toutes ses pensées.

Dieu se montre à l'ame enfermée dans le

corps, sous des attributs partiels et divers. Ces attributs sont au nombre de six; voici la formule qui les comprend tous : activité, bien, amour, vérité, puissance, immortalité. Nous venons de prouver que la beauté n'est que le nom de ces différens biens adorés sur la terre. Comme ils sont intellectuels, l'ame ne peut s'unir à eux que par l'intelligence; et l'union est complète, quand la pensée de sa propre existence se confond avec la pensée même du bien qu'elle aime.

Or, il ne peut entrer dans l'ame aucun sentiment, ni aucune idée qui ne se rapporte à l'objet exclusif de sa nature. Si donc la formule que nous avons découverte est complète, nous sommes tenus de montrer que tous les sentimens et toutes les idées de l'ame se trouvent compris dans cette formule. Nous avons terminé la première partie de ce travail qui est relative aux sentimens : il nous sera facile de compléter la seconde. Nous ferons voir sommairement que les principes de la formation de toutes nos connoissances sont les idées substantielles d'activité, de bien, d'amour, de vérité, de puissance, d'immortalité et d'unité.

Les six premières composent les objets de notre bonheur, et la septième, qui est celle de l'unité, nous est donnée par le besoin de nous confondre avec les biens aimés, pour les posséder entièrement.

Nous aurons d'abord les deux séries suivantes, en plaçant en face des six premières idées celles de leur privation.

Activité.	Inactivité.
Bien.	Mal.
Amour.	Haine.
Vérité.	Erreur.
Puissance.	Foiblesse.
Immortalité.	Mortalité.

Si nous tenons compte de toutes les notions qui sont synonymes de ces douze grandes notions fondamentales, voilà un nombre immense d'idées qui sont déjà classées dans les élémens de notre formule.

Reste la grande notion de l'*unité*, ainsi que celle de sa privation. Ces deux idées suffisent pour expliquer l'origine de toutes les autres connoissances.

En effet, il ne peut exister dans notre esprit plusieurs idées que parce que nous sommes en état de les distinguer les unes

des autres; mais apercevoir que les choses diffèrent entre elles, n'est-ce pas apercevoir leur manque d'unité? Ainsi, le sentiment de la privation de l'unité est le premier fondement de nos diverses connoissances. Penser, c'est remarquer les ressemblances ou les dissemblances des choses. Raisonner, c'est établir une suite d'équations ou de non-équations. Prenons un syllogisme pour exemple. Celui-ci : *tout homme doit mourir; je suis homme, donc je dois mourir*, peut se traduire ainsi :

Il y a équation entre l'homme et ce qui doit mourir; or, il y a équation entre moi et l'homme, donc enfin il y a équation entre moi et ce qui doit mourir. On pourroit établir le même syllogisme d'une manière négative.

Ainsi, tout raisonnement quelconque repose sur l'identité ou la non-identité des choses; mais deux choses identiques n'en font qu'une seule : il s'ensuit que, raisonner comme nous l'avons dit, c'est apercevoir l'unité ou sa privation.

L'ame, ayant besoin des images du monde extérieur pour voir se réfléchir dans leur

miroir les biens qu'elle chérit, doit nécessairement connoître ces images. Mais, s'il avoit fallu attacher un mot à chacune d'elles, les langues auroient dû renfermer autant de signes qu'il y a de sensations diverses dans la vie, et l'esprit n'auroit jamais pu agir librement, accablé qu'il eût été sous le fardeau de ces mots innombrables; or il a trouvé le moyen de simplifièr les signes des images, en rassemblant sous une seule dénomination toutes celles qui se ressemblent. De cette opération, fondée sur son pouvoir de saisir le côté identique des choses, sont venus tous les mots collectifs; et on voit ainsi l'idée d'unité devenir mère féconde de cette postérité nombreuse d'idées abstraites qui forment la seconde et dernière partie de nos connoissances.

II.

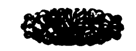
Nous avons découvert une formule qui explique la destinée de l'ame.

Besoins, désirs, craintes, espérances, regrets, joies, douleurs! images simples, notions collectives, idées abstraites, vérités générales, principes absolus! sentimens, idées, actes, opérations de l'ame, phénomènes qui formez les mouvemens de sa nature et les efforts de son activité pour tendre à sa fin immortelle, avouez-nous maintenant, examinés, décomposés, analysés que vous êtes, ce rapport intime et constant qui vous lie avec les élémens de notre formule invariable, et permettez-nous de croire qu'elle contient à elle seule tout le mystère de l'homme!

III.

L'ensemble des biens que l'ame adore est la manifestation de Dieu même.

Activité, bien, amour, vérité, puissance, immortalité, voilà donc les différens noms de la substance ! Tel est l'ensemble des formes sous lesquelles Dieu se manifeste ici-bas. Ces formes nous semblent diverses ; mais en réalité, elles doivent se confondre et se perdre toutes dans l'abîme de l'unité du grand Être. Chacune, si elle étoit complète, suffiroit pour révéler Dieu tout entier.



IV.

Sous quelle forme Dieu pourroit-il se rendre entièrement visible?

Mais quelle est celle de ces manifestations qui pourroit arriver aux limites de sa plénitude, sans rien changer à l'état présent de l'univers? Quelle est celle dont la Divinité pourroit envelopper sa gloire, si l'Eternel daignoit se rendre complètement visible à la terre? Nous répondrons que le *bien* seul peut devenir infini dans ce monde, sans avoir besoin d'en reculer les bornes. Au milieu des choses bornées de cet univers, la sainteté est le seul attribut qui puisse égaler Dieu. Aucune autre forme de la substance ne sauroit devenir parfaite, sans changer le monde entier. S'il en est ainsi, songez à la manifestation sous laquelle le christianisme nous révèle que le Verbe a paru sur la terre!

V.

De l'éternité de la substance.

EST-IL nécessaire de prouver l'éternité de la substance? Ce qui a commencé d'être a dû tenir la vie de quelque chose qui existoit déjà : donc la substance a toujours été; elle a devancé tous les siècles : *au commencement* de toutes choses, *elle étoit*. Qui pourroit la détruire? elle seule existe. Elle ne peut se consumer elle-même, puisque toute mort est une privation de vie, et que sa nature est la vie même.



VI.

De son existence, à part de toute forme.

Nous n'apercevons la substance que sous les images de l'univers moral et physique ; mais, puisqu'elle revêt plusieurs formes, il est évident qu'elle est indépendante de chacune : nous sommes donc en droit de la concevoir existante à part de tout symbole, et enveloppée d'elle-même.

VII.

De l'immortalité de l'ame.

Si la vie de l'ame consiste dans la poursuite et dans l'adoration de la substance éternelle, la mort de l'intelligence a-t-elle quelque chose de commun avec la dissolution des organes? Mourir, pour elle ce n'est

pas se roidir, se glacer, tourner en poussière. Sa fin seroit de ne plus être capable de connoissance ni d'amour. Mais la vérité, dont elle se nourrit, demeure étrangère aux changemens et à la fragilité des choses de ce monde. La vérité est dans l'univers, mais elle ne s'y trouve que parce qu'elle est aussi hors de cet univers. Sortez du lieu où vous marchez dans l'ombre, et vous trouverez infailliblement le soleil. L'ame, se dégageant des liens de la matière, ne peut donc tomber que dans le sein du Dieu qu'elle adore. Elle exerce ici-bas sa fin sublime par l'intermédiaire des organes : ce monde n'étant qu'un vaste symbole où se mire la toute-puissance, l'ame, condamnée à vivre dans ce monde, avoit besoin d'un corps pour apercevoir les images de son Dieu; mais, une fois le miroir brisé, quel besoin en a-t-elle, si elle se trouve face à face de la vérité substantielle? L'ame peut donc toujours vivre, si elle peut toujours connoître et aimer la perfection suprême; et la question de son immortalité se réduit à savoir si elle a été formée pour entrevoir Dieu seulement pendant l'espace d'un jour et à travers un

voile, ou durant l'éternité, sans énigme ni figure.

Mais la réponse à cette question découle facilement de nos recherches. Nous avons prouvé que la fin de l'ame, déduite rigoureusement de l'observation de sa nature, étoit de posséder l'ensemble de tous les biens célestes, dont elle n'embrasse que l'ombre ici-bas. Comme son bonheur est incomplet dans ce monde, et qu'elle ne peut y accomplir sa loi toute entière, il faut absolument qu'elle obtienne dans une autre vie ces trésors d'activité, de science, de vertu, d'amour, de puissance et d'immortalité, dont elle ne voit briller sur la terre que l'éclat partiel et fugitif.

Insistons sur le même raisonnement. *Ce qui doit être* ou *ce qui est*, c'est la même chose aux yeux de la raison : car *ce qui est* n'est que parce qu'*il doit être*. Or, il est incontestable que, puisque l'homme est soumis en même temps à deux mobiles, dont l'un le pousse vers le bien-être, et l'autre vers le bien-vivre, la loi de l'ame consiste dans la réunion du bonheur et de la vertu. Toute loi est faite pour s'accomplir, puisque

loi est synonyme de *ce qui doit être;* mais la réunion complète du bonheur et de la vertu n'appartient pas à cette vie. Que dis-je? souvent la vertu ne peut s'y fonder que sur les ruines du bonheur : donc l'harmonie de la sagesse et de la félicité doit se réaliser dans un monde meilleur.

La seule manière de toucher le but de notre création, c'est de se rapprocher toujours de l'Être souverain qui trouve son bonheur à se contempler soi-même, et qui nous fit à son image en nous formant pour l'adorer. Telle est la seule fin de la vie humaine : nous l'avons démontré; mais peut-on s'unir à l'immortalité elle-même, sans participer à cette immortalité? peut-on avoir été créé pour trouver son bonheur dans la possession d'un Dieu infini, sans entrer en partage de sa vie éternelle?

Nous pouvons encore fortifier de plusieurs argumens ces preuves d'un dogme si vénérable.

L'état le plus convenable pour discerner le vrai du faux, c'est la situation de l'homme qui déchire le bandeau de ses passions. Or, la foi dans l'immortalité augmente à pro-

portion que l'ame s'épure. Plus l'homme s'avance dans le chemin de la vertu, plus il s'affranchit de tout intérêt personnel et de tout préjugé humain. Ce moment est le plus favorable à l'intégrité de ses jugemens, et c'est celui où il tressaille de joie, ravi de la grandeur future de son être indestructible. La voix de la nature doit s'échapper de la bouche de tous les hommes qui forment l'élite de la race humaine, et cette voix s'élève pour dire à l'ame : Tu ne périras point! L'intelligence sent croître le sentiment du bonheur qui lui est propre, à mesure qu'elle se détache des sens.

Socrate, tenant le breuvage empoisonné, parloit ainsi à ses disciples : « Il est temps » que je vous rende compte, à vous qui êtes » mes juges, des raisons qui me portent à » croire qu'un homme qui s'est livré sé- » rieusement à l'étude de la philosophie, » doit voir arriver la mort avec tranquil- » lité, et dans la ferme espérance qu'en sor- » tant de cette vie il trouvera des biens » infinis. Le vulgaire ignore que la vraie » philosophie n'est qu'un apprentissage de » la mort. Cela étant, ne seroit-il pas ab-

» surde, en vérité, de n'avoir, toute sa vie, » pensé qu'à la mort, et, lorsqu'elle arrive, » d'en avoir peur, et de reculer devant ce » qu'on poursuivoit? L'ame ne pense-t-elle » pas mieux que jamais, lorsque, renfermée » en elle-même et se dégageant de tout » commerce avec le corps, elle s'attache di- » rectement à ce qui est pour le connoître? » Et cet affranchissement complet de l'ame, » n'est-ce pas ce qu'on appelle la mort? Il » est donc certain que le véritable philo- » sophe s'exerce à mourir, et que la mort » ne lui est nullement terrible. En effet, » s'il déteste le corps et espère à vivre de » la vie seule de l'ame, n'y auroit-il pas » une contradiction honteuse à n'aller pas » très-volontiers où l'on espère obtenir les » biens après lesquels on a soupiré toute sa » vie (1)? »

S'il est vrai que l'amour de Dieu soit la véritable et unique voie où l'homme puisse marcher pour résoudre l'énigme de la vie, comme nous espérons le prouver dans la

(1) *Phédon*, traduit par M. Cousin, pages, 199, 202, 206 et 207.

troisième section de cet ouvrage, il s'ensuit que nous ne pouvons remplir notre vraie destinée que si nous professons la croyance de l'immortalité; car on ne peut diriger ses espérances vers la Divinité, sans avoir foi dans une vie future. Ainsi, non-seulement la croyance de l'immortalité est inspirée par la vertu, mais à son tour elle-même nourrit la sagesse. Si nous montrons maintenant qu'elle forme un élément aussi indispensable de notre bonheur que de notre vertu, nous aurons prouvé, d'une manière complète, que l'homme, ne pouvant être sans elle ni bon, ni heureux, se trouve obligé de la regarder comme la vérité même.

Mais n'est-il pas évident que l'espoir d'un bonheur éternel est déjà une félicité, et que l'attente d'une destruction entière est à elle seule un malheur? Venez donc à nous, incrédules dans les joies invisibles, matérialistes chargés de prospérités humaines; dites-nous si le sentiment de votre bonheur n'est pas empoisonné par la certitude de le perdre, et si, lorsque l'idée d'un néant prochain traverse votre esprit, vous ne sentez pas tous les biens de la terre aussi légers

que les trois grains de poussière dont vous couvrira la bêche du fossoyeur!

Et toi, homme d'espérance, qui te crois l'héritier d'une promesse divine, confesse-nous, au milieu de tes souffrances et de tes misères, la consolation inépuisable que tu reçois de cette seule idée, que tu seras bientôt consolé pour jamais!

La foi dans une autre vie compose donc le plus sûr fondement de notre bonheur dans celle-ci, et le matérialiste est condamné, par son incrédulité même, à n'atteindre jamais le but de ses seuls efforts.

Nous avons déjà placé le dogme de l'immortalité dans une région inaccessible aux objections du sophiste, et nous avons négligé cet argument irrésistible, qui s'autorise de la justice de Dieu, pour démontrer aux défenseurs du néant que leur opinion seule est réduite à ce néant.

Il y a contradiction entre l'idée d'un Dieu et celle d'un Dieu injuste.

Qu'est-ce que l'injustice? L'absence de la justice : l'Eternel ne peut être ce qui n'existe pas. Le supposer capable d'imperfection, c'est le croire sujet à la mort. Si la vérité

s'assied à sa droite, la justice marche à sa gauche. Or, je demande si la vie est une journée dans laquelle chaque homme se trouvé payé selon ses œuvres? Non : nous savons tous que Dieu fait également lever son soleil sur les bons et sur les méchans, et que le jour de sa justice n'est pas celui que forme ce soleil d'ici-bas. Les ouvriers s'endorment avant que leur part soit faite; et si le maître qui les emploie est un maître juste, il faut qu'ils se réveillent nécessairement pour assister à la distribution équitable du lendemain.

Songez à cette place de lugubre mémoire où Louis XVI a péri. Fûtes-vous témoin de sa mort? Sinon, contemplez-la dans votre esprit, et demandez-vous si l'échafaud est le bord de l'abîme où un corps sanglant tombe et roule, sans qu'il n'y ait rien dans ces profondeurs que mort, silence, vide et néant.



TROISIÈME SECTION.

DU CORPS ET DE L'AME.



LIVRE PREMIER.

DE L'EXISTENCE

SIMULTANÉE

DE L'AME ET DU CORPS.

I.

Du cerveau, instrument commun du bonheur moral et du bonheur physique.

Nous avons tracé l'histoire respective du corps et de l'ame ; nous avons considéré isolément l'être animal et l'être intelligent; chacun d'eux est soumis à une loi particulière; nous avons constaté les caractères du

bien-être corporel et la nature de la félicité de l'ame. Il s'agit de saisir clairement l'existence simultanée de ces deux êtres dont la réunion forme la vie humaine.

L'ame ne peut entrevoir les biens qu'elle poursuit sans l'intermédiaire des sens : toute idée est revêtue d'une image, et les organes ressemblent à un livre où l'intelligence vient interpréter les caractères qui s'y trouvent empreints. Mais ce même cerveau où se dessinent les images de la nature extérieure devient aussi le siége des sensations du corps, de sorte qu'il faut voir en lui l'instrument commun des plaisirs de l'être intelligent, et des voluptés de l'être animal.

Arrêtons-nous un moment sur ce tableau. Une ame faite pour connoître et aimer le beau, le bien et le vrai, unie à une nature sensible qui est formée pour jouir de la satisfaction de ses appétits physiques! L'ange et l'animal liés ensemble pour un court espace de temps! l'ange empruntant le cerveau de l'animal, comme une toile où sont peintes les idées qu'il adore, et l'animal lui disputant ces mêmes organes dont il a besoin pour goûter ses jouissances matérielles!

Cette manière d'envisager l'existence compliquée de l'homme peut servir à faciliter l'explication d'un grand nombre de phénomènes.

II.

Comment l'ame peut se détacher volontairement du corps.

Quand l'ame, livrée à la profonde contemplation d'une idée, force les nerfs du cerveau à lui offrir l'image sous laquelle se présente cette idée, elle empêche alors les nerfs d'être employés à un autre usage : le corps ne peut plus s'en servir pour en tirer la perception du plaisir, et l'ame règne sur toute la machine, qui n'est plus que l'instrument de son bonheur intellectuel. Voilà comment l'homme qui s'abandonne à une rêverie prolongée se détache de ses impressions sensibles ; toutes les sensations qui viennent pour ébranler ses organes meu-

rent avant qu'il en ait pris connoissance : ce moment est celui d'une rupture véritable entre l'ame et le corps, et nous pouvons tirer de ces réflexions la connoissance du secret de l'héroïsme. L'homme magnanime qui commande à ses douleurs et triomphe des supplices trouve l'art sublime de se séparer de lui-même : la force de sa volonté retient l'image du devoir sous les yeux de son ame; son cerveau, rempli de cette seule pensée, ne peut plus l'être par la souffrance, et son corps, exposé à la douleur, perd les moyens de la sentir.

III.

De l'extase.

L'extase est l'état où se place l'intelligence, lorsqu'elle se préserve, non-seulement de toute succession de sensations, mais encore de toute succession d'idées. Dans cette singulière situation, l'ame aperçoit sa

pensée, comme un tout sans limites; la mesure du temps cesse pour elle : l'homme acquiert ainsi les notions d'*unité*, d'*infini* et d'*éternel*.

Toute passion de l'ame, parvenue à son transport le plus vif, peut avoir le même effet que la méditation, et, en préoccupant l'ame d'une seule idée, la détacher du monde externe.

IV.

L'ame se borne à connoître les impressions du corps.

Lorsque notre volonté ne se sépare pas des impressions corporelles, notre ame prend connoissance de ces impressions. Examinons bien ce terme : *prend connoissance;* je ne dis pas que l'ame sent les impressions, mais les *connoît*. En effet, le plaisir et la douleur physiques ne peuvent être éprouvés par l'ame. Il lui est impossible de jouir ou de

souffrir à la manière du corps : tout le rapport qu'elle peut donc avoir avec cette jouissance et cette souffrance, c'est de *savoir* que le corps les éprouve. Tel est l'état de l'homme tout entier jouissant ou souffrant dans ses organes : c'est le corps goûtant une volupté ou ressentant une douleur, et l'ame connoissant cette volupté ou cette douleur; c'est une moitié de lui-même instruite des modifications de l'autre.

Cette explication paroîtra plus satisfaisante encore, si l'on réfléchit sur l'idée que nous nous formons spontanément d'un homme attaqué d'épilepsie, ou plongé dans une léthargie profonde. Encore bien que ses organes soient agités de violentes convulsions, ou que le fer du médecin tire le sang de ses pieds glacés, si quelqu'un vient à nous demander : souffre-t-il? Non, répondons-nous, il a *perdu connoissance*. Oh! combien de fois les expressions vulgaires cachent ainsi des vérités profondes! Il est bien évident que la machine souffre dans cet homme; mais, comme l'ame est la partie de sa nature qui nous paroît être vraiment lui-même, nous affirmons qu'il ne souffre pas,

et nous en apportons cette preuve : savoir, qu'il *n'a plus connoissance* de la douleur. Les observations que nous avions développées sur le rapport de l'intelligence et des organes ne s'échappent-elles pas ainsi naturellement de toutes les bouches, et nous contestera-t-on la vérité d'un système qui paroît être instinctif dans l'esprit de tout le monde?

V.

Comment le corps se trouve détaché nécessairement de l'ame.

MAIS comment peut-il arriver que l'intelligence puisse violer sa loi, autrement que par sa volonté? comment peut-elle cesser de connoître, dans cette circonstance, la douleur corporelle, et quelle est cette situation où, sans être livrée à la méditation, elle se trouve détachée des sensations du corps et de ses propres pensées?

Il seroit au-dessus du pouvoir de l'homme d'expliquer la manière dont l'ame prend connoissance et perd connoissance de la douleur des sens : il faut fléchir le genou devant Dieu, et respecter ses secrets en confessant notre foiblesse. Tout ce qu'il nous est permis de connoître à cet égard, c'est que les nerfs du cerveau, agités par l'ébranlement offensif d'une sensation pénible, offrent aux regards de l'intelligence l'image de la douleur, comme ils lui présentent celle de toute autre idée, et que, par cet avertissement, l'ame s'instruit de la modification actuelle qui affecte les organes. Mais faisons attention à ce qui va suivre : ne peut-il pas arriver que la douleur des sens s'élève à un tel degré de force, qu'elle ne permette plus même aux nerfs du cerveau de former l'image de la souffrance sous les yeux de l'ame, et que le corps, soumis à un si grand paroxisme de douleur, emploie exclusivement les fibres de son organisme à percevoir cette sensation tyrannique? Que résultera-t-il de cet état, sinon que l'ame, dépourvue du seul moyen de connoître ce qui se passe dans la partie animale, deviendra étrangère

au corps, et qu'il s'effectuera entre elle et lui une véritable rupture, apprentissage de la mort? Dans cette situation, la partie sensible continue à souffrir; l'ame, privée entièrement des images sous lesquelles se manifestent ses idées, demeure condamnée à l'inactivité, et perd jusqu'à la connoissance de soi-même.

Toutes les passions physiques peuvent produire un effet semblable, lorsqu'elles arrivent jusqu'à un degré d'énergie tel, que le cerveau se trouve dominé par leurs impressions. La première section de cet ouvrage offre l'exemple d'un transport de colère qui ôte à l'homme la connoissance de ses propres actions. Il en est de même de tout autre accès passionné.

VI.

L'ame ne peut se séparer d'elle-même.

Nous avons vu que l'ame avoit le moyen de se séparer du corps; mais observons

qu'elle est dans l'impuissance de se séparer d'elle-même. L'homme, par sa volonté, peut cesser de souffrir, mais non de penser : ce qui nous prouve que le *moi* dans l'homme est vraiment l'ame, et que notre vie propre est la connoissance.

VII.

Comment l'ame seconde les jouissances du corps.

Il paroît assez difficile d'expliquer comment l'ame, formée uniquement pour une félicité conforme à sa nature immatérielle, peut quelquefois oublier sa propre fin, et non-seulement seconder les organes dans l'accomplissement de leurs besoins, mais même employer son intelligence à raffiner les jouissances physiques. Se contentera-t-on de l'explication suivante? L'ame, qui poursuit elle-même le bonheur, se fait illusion sur le genre de ce bonheur. Instruite des sensations du corps, elle sait qu'il y en a

d'une certaine espèce qui doivent procurer aux organes une jouissance sûre : alors frappée de cette idée de bonheur qui la poursuit, elle s'imagine que tout plaisir doit être plaisir pour elle; elle rêve un moment qu'elle est de la même nature que le corps, et place ainsi son espoir de félicité dans une chance de plaisirs matériels. Mais quand le corps goûte cette félicité qu'elle s'est efforcée de rendre plus vive et plus profonde, elle reconnoît alors, pleine de honte et de chagrin, son étrange méprise. Néanmoins il faut reconnoître que les plaisirs physiques ne sont pas tout-à-fait vides pour elle d'une sorte de jouissance. Elle exerce son activité à les connoître; et, quand elle n'a pas d'autre moyen plus noble de s'occuper, il n'est pas étonnant qu'elle emploie tout ce besoin d'action à rechercher et à étendre les voluptés physiques. Aussi remarquera-t-on que l'ignorance et l'oisiveté sont, en général, les deux causes qui engendrent une disposition à la vie sensuelle. D'ailleurs, il est bien rare que les circonstances où nous goûtons un plaisir de ce genre n'aient pas quelque rapport, par un si petit côté que

ce soit, avec la nature de l'intelligence. Toutes les passions physiques mènent à leur suite un cortège d'idées, qui les embellit aux yeux de l'imagination, et l'homme s'abandonne à leurs séductions avec une ardeur redoublée par l'alliance des désirs de son corps et de son ame.

Nous avons tracé profondément la ligne qui sépare l'amour intellectuel de l'appétit des sens. Ces deux amours se prêtent une force mutuelle. L'ame ne peut s'attacher qu'à des biens incorporels; mais nous avons vu que ces biens, brillant sous une forme visible, condamnent l'amour intellectuel à se rapprocher toujours de cette enveloppe dont sont revêtues les idées que nous chérissons. Or, quand l'instinct de la matière nous emporte vers cette même forme sensible, les deux parties qui nous composent cèdent alors à une double attraction, qui nous fait courir, à la fois sciemment et instinctivement, vers le même objet. Notre ame s'en réjouit, tout abusée qu'elle est d'atteindre un hymen plus complet avec l'ame qu'elle cherche.

Les plaisirs que nous tirons des beaux-

arts ne sont pas toujours purement intellectuels. Il se mêle une jouissance physique aux charmes de l'éloquence et de la poésie. L'enchaînement harmonieux des périodes et les accords d'une versification mesurée flattent délicieusement les organes, en même temps que la justesse des pensées et la vérité des peintures délectent l'intelligence. Que dirons-nous de la musique, dont la puissance agit avec tant d'égalité sur l'une et l'autre partie de l'homme, qu'elle semble les réunir, et que l'auditeur, captivé tout entier par la mélodie, devient un être simple dans le moment de sa jouissance?

VIII.

De la volonté et de la liberté.

Dans cette section, relative à l'alliance de l'ame et du corps, nous ne pouvons pas nous dispenser de marquer une place à ce pouvoir de l'ame connu sous le nom de *volonté*.

Nous en avons déjà parlé; mais il convient de lui assigner quelques observations spéciales. La *volonté* n'est autre chose que la puissance accordée à l'ame de veiller sur la conservation des organes, et de les faire servir à l'accomplissement de sa propre destinée. Je veux appeler une image cachée dans mon cerveau, elle accourt; je veux la tenir sous l'œil de ma pensée, elle demeure; je veux la remplacer, une autre lui succède. Je veux mouvoir le corps, il se déplace; je veux le garder immobile, il repose; je veux le diriger vers l'objet de sa jouissance, il obéit; je veux le pousser vers sa ruine, il obéit encore. Comment une pensée invisible peut-elle mouvoir ou enchaîner ce qui est matière? C'est là un nouveau point de contact entre les deux mondes : c'est là le problême éternel. Dieu, qui est esprit, a jeté les astres dans l'espace; notre premier trait de ressemblance avec lui, c'est de vouloir jeter au vent quelques grains de poussière et de les jeter. Cette puissance accordée à une raison bornée qui peut faillir prend aussi le nom de *liberté*.

Je me sens libre, il me suffit.

L'homme invente et perfectionne, donc il est libre; l'homme peut se tromper et choisir le pire, donc il est libre; l'homme est imparfait et perfectible, donc il est libre.

Que nous objectez-vous? — Qu'on n'est pas libre, parce que la raison, en croyant se déterminer elle-même, obéit toujours à un motif étranger qui la fait vouloir? — Je réponds que ce motif ne lui est pas étranger, puisque c'est elle qui se le crée à soi-même. Deux motifs préexistent à notre choix. Chacune des deux actions nous sollicite; mais il nous faut un troisième motif pour choisir entre les deux premiers, et ce nouveau diffère des antérieurs, puisqu'il doit faire préférer l'un à l'autre. D'où viendra-t-il? de la réflexion. Qu'est-ce? c'est la liberté en travail.

Vous insistez : — des deux premiers motifs, répondez-vous, l'un nous a paru plus fort que l'autre : telle est la seule raison de notre choix. — Cette objection tourne contre elle-même, et sert justement à prouver l'existence de la liberté. Les choses extérieures ne peuvent rien d'elles-mêmes. L'idée que nous nous en formons constitue leur

autorité sur nous. L'un cherche la mort, l'autre la fuit. Pourquoi ces actions diverses? La mort reste la mort. Mais deux hommes la jugent différemment, et voilà qu'ils courent en sens contraire; ainsi du reste. Dire : Tel motif nous *paroît* plus fort, revient à dire : Nous le *jugeons* plus fort; car le motif n'est, de soi, ni fort ni foible. La cause de la détermination est donc le jugement, la pensée, l'acte intérieur et libre de l'intelligence.

D'un côté ce bonheur, de l'autre ce devoir. La pensée, dans un moment déterminé, pèse le plaisir et la défense. Ici telle jouissance, là telle infraction. Elle compare, juge et se décide. Sans doute, il arrive un moment où la balance est rompue, et où la passion maîtresse ne laisse plus à l'homme la force de lutter; mais ce moment a été précédé de celui où sa raison pouvoit faire résistance. Tout homme coupable a donc dû consentir à l'être; il y a toujours ce premier mouvement décisif d'une tête humaine qui s'incline volontairement sous le joug de la passion.

IX.

Revenons à l'examen de la mémoire.

J'ai montré, dans la première section de cet ouvrage, la réalité des impressions faites sur le cerveau par les objets extérieurs; j'ai fait voir que ces impressions pouvoient être réveillées accidentellement par le mouvement intérieur de nos organes. Je me bornerai ici à citer deux exemples de ces ébranlemens nerveux qui composent les ressorts de la mémoire.

1° Après avoir appris un passage de l'Iliade, et après avoir dormi sur cette leçon confiée à mon cerveau, un matin, lorsque je n'étois plus tout-à-fait assoupi, sans être encore entièrement éveillé, les mots grecs se présentèrent à ma bouche pour se faire prononcer, sans que je les appelasse. J'en étois assiégé; ils devenoient, malgré moi, toute ma pensée. Plus tard, dans le cours de la journée, je voulus réciter les vers ap-

prêts; mais je ne savois plus où les trouver dans ma mémoire, ils me manquoient. C'étoit donc un mouvement mécanique, un ébranlement d'organes qui, le matin, avoit déroulé la page de mon cerveau où ils se trouvoient transcrits. Mon souvenir avoit été le résultat d'une agitation quelconque dans les nerfs. Le sang avoit peut-être contribué, en circulant dans ma tête, à échauffer la partie qui receloit les vers d'Homère; et, quand ma volonté les chercha pour les réciter, elle eut moins de puissance sur la machine que la machine elle-même.

2° J'ai rêvé, quelques nuits passées, d'un camarade de collège que je n'ai pas vu depuis douze ans, avec lequel je n'ai entretenu aucune correspondance, et dont rien n'a pu, depuis long-temps, me retracer l'image. Je l'ai rencontré tout à coup pendant mon sommeil; il est venu me surprendre, et je ne l'appelois pas. Je me suis étonné, au réveil, de cette visite étrange; j'ai cherché à m'assurer que je n'avois rien vu ni entendu, la veille ou les jours précédens, qui eût le moindre rapport à cet individu oublié, et je n'ai découvert aucune

liaison d'idées qui ait pu causer le retour de son souvenir. Y avoit-il dans un coin de mon cerveau quelques nerfs dormans où son image fût empreinte? Est-ce encore le mouvement du sang qui a ramené cette figure? Toujours est-il qu'il y a ici du matériel, et qu'il faut reconnoître la réalité d'une impression faite sur notre cerveau par les objets extérieurs.

Ainsi s'expliquent les songes qui paroissent quelquefois agiter le sommeil de l'animal lui-même; ses impressions peuvent se renouveler durant la nuit.

X.

Comment nous distinguons nos rêves de nos souvenirs.

Si, au moment du réveil, une image s'offre à moi; si, par exemple, je vois dans mon esprit un tableau où je suis représenté partant pour la chasse et montant à che-

val, je ne peux considérer cette peinture que sous deux rapports, ou comme un souvenir amené subitement dans mon cerveau, ou comme les restes mal effacés d'un rêve récent.

Alors, pour éclaircir mes doutes, je me demande si j'ai pris récemment le plaisir de la chasse; je repasse dans ma mémoire les circonstances du jour où j'ai pu faire une partie de ce genre. Si les souvenirs que j'appelle en témoignage contredisent l'impression dont je contrôle la véracité; si cette dernière ressemble à une pièce hors d'œuvre qui ne peut s'ajuster dans le tissu étroitement lié de mes sensations passées, et que d'ailleurs la vivacité de ses couleurs forme une évidente contradiction avec l'ancienneté de mon souvenir, j'en conclus qu'elle ne fait partie d'aucune sensation réelle, et qu'elle ne peut appartenir qu'aux débris d'un rêve. Mais si toutefois j'avois chassé la veille même de la nuit où j'ai rêvé de chasse, et que mon songe se liât d'une manière vraisemblable aux circonstances de cette journée, je pourrois d'abord avoir quelque peine à démêler le réel du chimé-

rique; et, si l'impression sur laquelle j'ai des doutes s'appliquoit à un fait de peu d'importance, il pourroit arriver même que je fusse dans l'impossibilité entière de vérifier si c'est une vision mensongère du sommeil ou un rapport véridique de ma mémoire.

XI.

L'ame, durant le sommeil, prend connoissance de tous les rêves, même de ceux que nous ne nous rappelons pas au réveil.

L'AME ne connoissant rien que par l'intermédiaire du cerveau, et le sommeil complet étant le repos absolu du cerveau, l'ame est forcée, durant ce sommeil complet, à demeurer inactive; mais dès que l'ébranlement des nerfs réveille une image, il entre dans ses fonctions d'en prendre connoissance. Les songes la forcent donc au travail : aussi n'est-il pas rare de se rappeler

un rêve qui porte les caractères d'un certain ordre où la raison a participé. Le sommeil est d'autant moins profond, que le songe est mieux suivi et plus cohérent, et la fidélité de la mémoire, pour nous les reproduire quand nous nous réveillons, se proportionne au degré d'intelligence qui s'y manifeste.

La raison en est facile à saisir. Qu'est-ce que le souvenir? c'est savoir, en voyant une chose, qu'on l'a déjà vue. Or, cette connoissance n'appartient qu'à l'ame. On ne peut donc se rappeler rien qui n'ait d'abord été connu par l'intelligence, et on se souvient d'autant mieux d'une chose, que l'intelligence a mieux connu cette chose. Voilà pourquoi l'animal, qui manque de raison, ne doit pas se souvenir de ses rêves.

Ainsi, dans l'homme, tout rêve entraîne pour son ame l'obligation d'en prendre connoissance. Si nous ne nous souvenons pas de chaque songe qui occupe notre sommeil, ce n'est pas parce que les uns ont été connus de l'ame, et les autres non; mais uniquement parce qu'au réveil le mouvement intérieur des organes fait monter acciden-

tellement les images relatives plutôt aux premiers qu'aux seconds, et que ce hasard remet ceux-ci une seconde fois sous les yeux de l'ame, tandis que ceux-là, par le même hasard, en sont tenus éloignés.

XII.

Comment nous distinguons nos souvenirs de nos sensations présentes.

La nature est soumise à des règles inviolables que les sciences physiques peuvent déterminer. L'homme est également gouverné par des principes que la philosophie connoît et révèle. La pierre ne peut se soustraire à la loi qui la fait graviter, ni l'homme à celle qui lui fait chercher le bonheur. Il n'y a pas un fait qui ne puisse s'expliquer par une cause rapportée à une loi physique ou morale. Toute violation de ces lois est appelée miracle.

Cela posé, l'homme voit exactement dans

sa mémoire les objets comme il les voit en réalité; seulement il distingue les souvenirs d'avec les sensations, 1° parce que l'image d'un objet rappelé est toujours plus pâle et plus vague que celle d'un objet présent; 2° parce que, lorsqu'il se souvient d'une chose passée, il est en même temps occupé d'autres choses présentes, et que sa raison, apercevant une incohérence contraire aux lois physiques et morales entre les objets présens et les images des objets absens, est naturellement conduite à regarder les derniers comme des souvenirs, et les premiers comme des réalités.

XIII.

De la folie.

Il importe peu de confondre ce qui est passé avec ce qui est également passé, c'est-à-dire, un rêve avec un souvenir; mais il est infiniment dangereux de confondre ce qui

est passé avec ce qui est actuel, c'est-à-dire, de prendre un souvenir pour une sensation présente, ou une sensation présente pour un souvenir.

Toutes nos actions réfléchies et tous nos mouvemens instinctifs dépendent, les premières indirectement, les seconds directement, des ébranlemens de notre cerveau, qui nous fournissent les images sur lesquelles notre pensée et notre instinct s'exercent. Or, il étoit bien nécessaire et bien digne de la prévoyance du Créateur de rendre le souvenir plus foible que la sensation présente, puisque, si l'un et l'autre avoient ébranlé le cerveau avec la même énergie, nos actions et nos mouvemens auroient été dirigés par les images fortuites que réveille au hasard notre mémoire, comme par les véritables impressions du dehors; et, semblables à un arbre exposé au souffle de tous les vents, nous aurions été le jouet de toutes les réminiscences vagues qui balancent sans cesse notre esprit.

Si donc un état existoit où le dérangement de l'organisme permît aux souvenirs d'agir sur le cerveau avec plus de force que

les impressions réelles, l'intelligence alors se trouveroit exposée à prendre les souvenirs pour des sensations présentes, et les sensations présentes pour des souvenirs ; et l'homme se livreroit raisonnablement à tous les mouvemens et à toutes les pensées que lui devroit inspirer la croyance où il seroit que ce qu'il rêve lui arrive, et que ce qui lui arrive n'est qu'un rêve.

Cet état est précisément la *folie*.

Concevez la situation de l'homme qui pense, raisonne et agit conformément, non aux personnes et aux objets qui l'entourent, mais aux personnes et aux objets qu'il aperçoit dans son cerveau. Sa raison et les mouvemens de son corps (je fais ici une réflexion sur laquelle j'ose appéler l'attention) obéissent, comme dans l'état intègre et sain de l'organisation, à toutes les impressions qu'il croit réelles. Sa pensée demeure inaltérable, et le fou n'est pas un homme qui ait perdu la raison. L'homme, en effet, ne se trouve dépourvu de son intelligence que dans le sommeil sans rêves. Mais, dans l'état de folie, la raison le conduit aussi sagement, aussi justement, aussi conséquem-

ment que dans l'état de santé. S'il croit voir un roi, sa raison lui dicte le langage qu'il seroit naturel d'adresser à une majesté. Est-ce un ami qu'il s'imagine retrouver et presser dans ses bras? il puisera dans son ame toute l'éloquence d'une tendresse excitée par le retour de cet ami. Se croit-il exposé à la poursuite d'un lion ou d'un tigre furieux? la peur, aidée par la réflexion, lui suggérera tous les moyens naturels et raisonnables d'assurer son salut. Représentons-nous, en un mot, le fou comme un homme qui regarderoit une perspective à travers un prisme infidèle, et qui, abusé par la réfraction décevante des couleurs et par la décomposition des formes, apercevroit une vallée où s'éleveroit une montagne, une forêt où s'étendroit l'Océan, et des hommes immobiles où croîtroient des arbres. Cet homme, convaincu de la vérité de ces images, raisonneroit juste sur la perspective qu'elles lui offriroient, et ses jugemens ne seroient faux que pour nous, qui verrions les objets sous leur véritable forme et avec leurs couleurs naturelles. Lorsque, trompés par les illusions de l'optique, nous prenons, dans

l'éloignement, une colline pour une tour; ou lorsque, vers la fin d'un voyage maritime, nous voyons, dans les pointes brumeuses des nuages, les clochers du port où nous tendons, nous sommes entièrement fous : la situation est exactement pareille, nous sentons et nous raisonnons juste d'après ce que nous croyons voir; mais nos sensations et nos jugemens sont faux relativement à l'existence réelle des objets.

Un poète anglais représente une jeune fille dont l'amour égare la pensée. Le trait le plus touchant de sa folie est l'expression d'un sentiment qui ne peut naître qu'à la suite d'un jugement de sa raison. Cette infortunée, dont l'amant a péri dans un naufrage, passe les nuits sur une montagne qui domine les flots, et y ramasse des branches d'arbres qu'elle allume pour éclairer le retour du voyageur adoré. Cette précaution est bien raisonnable, dès qu'on admet la possibilité du retour. Mais ce n'est pas tout. « Ainsi, ajoute le poète, elle prend soin d'éclairer cette barque qui ne peut plus lui ramener son amant, et néanmoins elle attend, retenant à peine ses larmes, lors-

qu'elle songe qu'un amant si fidèle peut tarder si long-temps à revenir! » Cette dernière pensée appartient en même temps à la folie et à la raison : à la folie, parce que son amant est mort; à la raison, parce qu'elle le croit vivant.

Qu'on cesse donc de s'appuyer sur l'égarement de la raison pour attaquer l'immatérialité de l'ame. Dans la foiblesse de l'enfance, dans l'infirmité de la vieillesse, dans le délire de la folie, elle demeure toujours la même : c'est le soleil que les nuages peuvent cacher, mais non pas détruire. L'ame s'exerce sur les matériaux que les organes lui fournissent : que ces matériaux soient réels ou chimériques, le jugement qu'elle en porte est toujours sain et droit. Si les impressions extérieures sont courtes, languissantes, en petit nombre, comme dans les deux extrémités de la vie, alors l'intelligence ne peut plus travailler que sur des rapports ou sur des oppositions plus foibles et plus rares. Dans ce cas, le cercle de son activité se rétrécit; mais sa nature est incorruptible; ce n'est pas elle qui a perdu sa force, elle ne décline jamais, elle ne man-

que point aux organes : ce sont eux qui lui manquent. Cet œil intérieur est toujours propre à distinguer la lumière ; si la clarté s'affoiblit, il reste ouvert dans les ténèbres, et nous cessons de voir, non parce que nous sommes aveugles, mais parce que la nuit règne.

Le véritable caractère de la folie réside, comme nous l'avons vu, dans une prédominance accordée par un dérangement de l'organisation aux impressions passées sur les impressions présentes. La folie peut donc d'abord résulter d'un accident éventuel éprouvé par les organes du cerveau. Une chute, un coup reçu, les suites d'une maladie, suffisent pour déterminer la lésion de ces organes et leur procurer une mollesse inégale, qui disproportionne la force des sensations. Dans ce cas, la première cause de la folie est purement physique.

D'autre part, comme la volonté agit sur nos sens, et exerce un empire sur nos impressions, elle peut garder sous l'œil de l'ame certaines images, à l'exclusion de toutes les autres, et donner ainsi aux premières une

énergie et une intensité qui troublent l'ordre naturel de nos souvenirs et de nos impressions. Dans ce dernier cas, la véritable cause de la folie est entièrement morale. Toutes les passions de l'ame peuvent engendrer une maladie mentale, parce qu'elles forcent le cerveau à conserver perpétuellement la représentation de leur objet. L'amour *proprement dit* est une des sources les plus fécondes de l'aliénation, à cause de son ardeur et de sa concentration sur une seule image. Après l'*amour* vient l'*ambition,* qui peuple aussi, de nombreux habitans, Charenton et Bedlam. Une émotion subite, un saisissement inopiné de joie ou de chagrin, occasionnent souvent une secousse dans les nerfs du cerveau; ébranlés trop soudainement, ils demeurent lâches, et leurs fonctions ne s'exercent plus avec la même fidélité.

Les caractères mobiles et distraits échappent au péril de la folie : la gravité du caractère, la ténacité des penchans, la profondeur des affections, exposent l'homme à cette fixité dangereuse d'idées qui tourne en démence. Le goût de la société est un

préservatif contre cette maladie; l'amour de la solitude est une pente sur laquelle on y arrive. Tout ce qui nous détache de l'univers extérieur accroît le mouvement du monde interne, et fortifie les souvenirs au préjudice des sensations. Le poète, l'artiste et le métaphysicien habitent cet univers idéal où peut se glisser l'aliénation: le génie n'est souvent qu'une folie sublime.

Le traitement des aliénés devroit se modifier suivant le caractère des circonstances d'où résulte leur maladie. La première cause en est-elle matérielle? employez un remède principalement physique. La première cause en est-elle morale? suivez un traitement surtout intellectuel. Appliquez-vous, dans les deux cas, à fortifier les impressions diamétralement opposées à celles qui, par leur prédominance, caractérisent la folie. Ranimez de toutes vos forces l'empire du monde extérieur sur votre malade : entourez-le de bruit, de mouvement, de distractions impérieuses; fatiguez-le, troublez son repos, employez même la douleur physique pour détourner son attention. Sa pensée ressemble à une eau stagnante : creusez de toutes

parts des canaux par où elle puisse s'écouler. Vous pouvez même forcer l'aliéné à seconder vos efforts. Profitez de ses momens lucides, et stimulez sa volonté, pour qu'elle se serve d'elle-même; récompensez la première résistance qu'il opposera aux impressions dont il est assiégé, ou punissez vigoureusement sa nonchalance et sa lâcheté. C'est ainsi que pourra se rétablir le rapport régulier de son ame avec la nature et avec ses semblables.

Ne négligeons pas, dans l'intérêt de notre système, de faire observer que l'ame conserve toujours, à travers le dérèglement de la folie, sa tendance vers sa fin naturelle, et que l'activité, la vertu, la science, l'amour, la puissance et l'immortalité demeurent les seuls objets de ses désirs immatériels. Sans doute le fou peut se tromper sur l'enveloppe physique de ces biens qu'il aime : il peut admirer le laid, estimer le méprisable, poursuivre le faux, s'attacher à l'odieux, etc.; mais s'il admire, estime, poursuit et aime ces choses, c'est parce qu'il les croit belles, vraies, dignes d'estime et

d'amour; l'image de ces objets est donc seule altérée, et le but de la félicité de l'ame ne change point.

Les réflexions que nous venons de faire sur la folie s'appliquent à tous les accès de passions violentes, aux chimères de la peur, aux visions du délire, et en général à toutes les maladies du cerveau.

XIV.

De l'ivresse.

L'ÉTAT d'ivresse est une folie passagère: les fumées des liqueurs spiritueuses dérangent le cours régulier des esprits vitaux qui montent du cœur au cerveau; les nerfs s'ébranlent confusément; les images se désordonnent, et la machine, soumise à des mouvemens irréguliers, n'est plus même gouvernée par les lois sûres de l'instinct. Toutefois, les jugemens de l'ame, si peu nombreux qu'ils soient, conservent leur intégrité, et l'ivrogne, comme le fou, raisonne avec justesse sur des apparences fausses.

XV.

De la rage.

Il est certains états que peut traverser l'être humain, et qui sont faits pour épouvanter. Voyez-vous un homme, la bouche écumante, se traîner sur ses pieds et ses mains, imiter les hurlemens de la bête, et déchirer, comme elle, ceux qui l'approchent? Toutes les lois de Dieu sont-elles renversées? O raison! qu'es-tu devenue? Je me confonds, je me trouble; je crois assister à la chute de l'homme tombant du ciel, et mon âme doute d'elle-même.

Mais surmontons l'effet de ces impressions irréfléchies, et réduisons la *rage* à n'être qu'une simple maladie corporelle. Nous avons montré que l'animal tout entier composoit une partie de nous-mêmes: faut-il nous étonner que l'écume d'un chien attaqué de la rage passe dans notre sang comme un poison dévorant, et y intro-

duise le germe d'un instinct furieux? C'est comme le passage de la sève d'une plante vénéneuse dans les rameaux d'un autre arbre sur lequel la première se trouveroit greffée. Notre corps participe alors de la nature de la brute, en gagnant le mal qui la consume. Comme tous les nerfs du cerveau sont employés à sentir les accès de la rage, l'ame perd les moyens de s'exercer, et, pendant les crises violentes, la raison sommeille. Durant ces intervalles funestes, l'homme n'est plus que la brute malade.

XVI.

De la folie de l'animal.

La folie a deux effets chez l'homme : d'abord, comme elle dérange le mouvement régulier du cerveau, et que le cerveau est le guide instinctif du corps, elle expose par là les organes à manquer de cette première règle naturelle qui nous est commune avec

l'animal; de plus, elle empêche également l'ame de conduire utilement le corps, en nous présentant des occasions trompeuses d'exercer notre jugement : de sorte que le corps du fou manque à la fois de ses deux guides, dont l'un est l'instinct et l'autre la raison. La brute, dépourvue de cette dernière, est seulement soumise aux lois de l'instinct : la folie ne peut donc la priver que de ce conducteur; et c'est ce qui arriveroit, si par l'effet d'une maladie, ou par suite d'une impression exclusive, fortement imprimée sur ses nerfs, l'organe de son cerveau se trouvoit lésé.

Les transports soudains du cheval connus sous le nom de *vertigos* ne sont qu'une folie momentanée.

Nous pourrions rendre l'animal entièrement fou, si nous nous attachions à lui faire subir constamment une même impression. Cette sensation unique finiroit par occuper son cerveau, et annulleroit l'effet de toutes les autres. Les soins prolongés que nous prenons de la brute peuvent quelquefois produire cet étrange résultat. Nous voyons un chien mourir fou, lorsqu'après le décès de

son maître, il refuse toute nourriture et expire sur sa tombe. En effet, nous avons vu que l'animal n'étoit gouverné que par un mouvement qui consistoit à chercher le plaisir et à fuir la douleur : c'est donc pour lui une violation des lois de la nature, que de renoncer à son instinct et de s'absorber dans une seule impression qui est tellement contraire à ses organes, qu'elle doit les détruire. L'animal est l'égoïsme même ; toute contravention à son amour du bien-être ne peut donc venir que d'un trouble accidentel dans ses impressions.

XVII.

Du somnanbulisme.

Le *somnambulisme* est une folie incomplète. Le *fou* n'est pas séparé entièrement du monde extérieur : il reçoit des impressions immédiates, mais il les confond avec les images de sa mémoire; il fait un mélange

bizarre de ses sensations et de ses souvenirs, et son ame est obligée de tirer ses jugemens de cette combinaison monstrueuse qui se renouvelle et se diversifie à chaque moment. Le *somnambule* ne reçoit aucune sensation réelle; l'organe intérieur est seul éveillé chez lui, et son intelligence ne peut agir que sur les images des sensations passées. Le *fou* habite à la fois deux mondes, et sa maladie consiste à ne pas les distinguer l'un de l'autre; le somnambule n'habite que le monde de son cerveau, et son état est le rêve en action. L'ébranlement de ses nerfs acquiert assez de force pour mouvoir le reste de la machine. La série des actes d'un somnambule n'est, en général, que la répétition d'une certaine suite d'habitudes. Supposez une chaîne non interrompue de mouvemens qu'un homme exécute chaque jour avec régularité; cette chaîne finit par former sur son cerveau un tissu d'impressions qui forment un tout indivisible. La première réveille la seconde, la seconde réveille la troisième, la troisième la quatrième, ainsi de suite. Nous en faisons nous-mêmes l'épreuve, lorsqu'accoutumés à joindre deux

actions l'une à l'autre, nous passons malgré nous à la seconde en terminant la première. Que de fois nous prenons machinalement un chemin que nous avons souvent parcouru! Que de fois nous nous arrêtons devant une porte, ou nous montons des degrés au-dessous ou au-dessus du lieu où nous avons l'intention d'entrer! Les *tics* des personnes nerveuses montrent aussi l'empire de la connexion des habitudes; et la manière mécanique dont nous récitons un morceau confié à notre mémoire achève de montrer le choc successif que s'impriment les impressions du cerveau, quand une fois la première est en mouvement. Si vous supposez une sensation réveillée avec force dans un homme dormant, vous ne devez pas être étonné que toutes celles qui s'y joignent habituellement se raniment, et que le corps, fidèle esclave du cerveau, se meuve conformément aux ordres qu'il en reçoit. Le somnambulisme peut être regardé comme le débit animé d'un rôle; l'homme, dans cet état, joue le personnage qu'il a fait la veille, il devient l'acteur de sa propre vie. Quand ses mouvemens nocturnes ne parois-

sent pas copiés sur ceux du jour, c'est qu'il se mêle à la répétition de ceux-ci l'influence de quelque combinaison accidentelle d'images.

Si l'ame ne demeure pas oisive chez l'homme qui rêve, elle doit l'être encore moins chez celui qui parle, marche et agit en rêvant. Aussi n'est-il pas rare de trouver les traces profondes de l'intelligence marquées sur les faits du somnambulisme.

XVIII.

Réfutation du système qui nie l'existence des joies et des peines de l'ame.

Les organes ne partagent ni les jouissances ni les peines de l'ame, mais ils servent à les peindre au dehors; les nerfs employés à mettre sous les yeux de l'intelligence les images dont sont revêtues nos idées reçoivent le contre-coup de l'agitation de l'ame; sa joie ou son chagrin éclatent visiblement sous la

forme du rire ou sous celle des larmes. Ce phénomène ne doit exciter aucun étonnement. Si la volonté met en jeu tous les ressorts de la machine, pourquoi les mouvemens de joie ou de douleur ressentis par l'ame ne pourroient-ils pas communiquer une impulsion aux organes? Cependant plusieurs philosophes, en voyant le corps devenir l'interprète animé des sentimens de l'ame, ont été conduits à le regarder comme le siège unique de nos affections pénibles ou douloureuses; ils ont nié qu'il existât des jouissances ou des douleurs intellectuelles. Cette opinion se réfute d'elle-même, puisqu'elle détruit toute la félicité actuelle et future de l'être intelligent. Ce qui peut l'avoir mise en crédit, c'est l'observation de ce signe extérieur qui manifeste, par les ris ou les pleurs, les joies ou les peines morales. Mais oserai-je représenter à ces philosophes, pour l'opinion desquels je professe d'ailleurs beaucoup de respect, que les organes peuvent retracer un mouvement de l'ame sans avoir en eux-mêmes le principe de ce mouvement? De ce que mon bras suit l'ordre de ma volonté, s'ensuit-il que le

siège de ma volonté réside dans mon bras? Non, sans doute; pourquoi donc, en me voyant rire ou pleurer, prétendez-vous que le siège de ma joie ou de ma douleur se trouve dans mes nerfs?

XIX.

Les apparences extérieures des émotions de l'ame sont quelquefois trompeuses.

Plus nos nerfs sont flexibles et irritables, plus l'expression physique de nos sentimens a de force et de vivacité. L'ame peut jouir ou souffrir profondément, sans que les organes réveillent avec justesse le degré de ses affections. On auroit donc tort de mesurer l'étendue de notre joie ou de notre peine morale sur leurs caractères visibles. L'énergie des passions de l'ame dépend de la grandeur de ses idées; son désespoir est d'autant plus violent, qu'elle réfléchit davantage sur son malheur.

XX.

De l'action du corps sur l'ame et de la réaction de l'ame sur le corps.

On peut concevoir l'influence de l'organisation sur l'ame en se rappelant le besoin qu'elle a des organes pour atteindre l'objet de sa félicité. Si les fonctions de la vie physiologique deviennent pénibles, contraintes, embarrassées, l'ame ne trouve plus dans le cerveau qu'un instrument rebelle à ses désirs, et un sentiment de tristesse morale doit accompagner le dérangement de la santé. Ainsi, la cause de la mélancolie peut être matérielle, comme celle de la gaîté peut être également matérielle par la raison contraire.

Les esprits vitaux montent avec plus ou moins d'abondance vers la région supérieure du corps; le sang coule avec une rapidité inégale, et l'activité physique dépend des chances de la constitution. Quand l'énergie

vitale anime le tempérament, les nerfs semblent aller au-devant des sensations, un instinct secret révèle au corps la force dont il est doué; de là naît une espèce de courage dont la source est encore physique. L'ame participe à cette activité des sens, et sa confiance dans leurs services devient une fermeté qui, dans les rapports de la vie, est appelée vulgairement le *caractère*. Mais au contraire, quand la circulation des esprits est lente, et que le sang manque de chaleur, les nerfs semblent craindre l'action de l'univers extérieur; fuyant le bruit et le mouvement, ils se resserrent comme les feuilles de la sensitive, et cet état produit une sorte de timidité corporelle qui influe nécessairement sur l'ame, parce qu'instruite des sensations extérieures, elle n'ose se fier à des organes si craintifs.

Cependant l'ame, à son tour, peut réagir sur les organes. Sa joie intellectuelle ranime la langueur de l'économie animale; son ardeur imprime au sang inactif un véritable mouvement, et sa constance réfléchie triomphe de la foiblesse des organes qui l'enve-

loppent. C'est là vraiment ce qu'il faut nommer le *caractère*. *Avoir du caractère*, c'est demeurer volontairement fidèle, dans la pratique de la vie, aux règles de conduite adoptées par notre raison. L'homme de caractère, c'est Caton, dont l'ame, au milieu de l'univers dompté, demeure seule invincible ; c'est l'homme de bien que les débris du monde écraseroient avant de l'avoir fait pâlir.

Supposez une constitution donnée par la nature, un certain état moral s'ensuivra ; mais si l'influence de l'éducation, la culture de l'intelligence, les circonstances de la vie, donnent à l'ame un exercice non interrompu dans un sens contraire à la direction primitive que lui avoit imprimée le tempérament, alors l'état moral qui suivoit nécessairement la constitution donnée changera, et, réagissant à son tour sur cette constitution, pourra la modifier elle-même. En effet, puisque l'ame ne pense qu'à l'aide des images fournies par les sensations, on conçoit que le développement de la pensée, dans tel ou tel sens, nécessite telles ou telles sensations, et par conséquent tel ou tel

exercice d'organes. Or, les organes exercés dans la même direction, pendant une longue suite d'années, doivent évidemment se modifier. C'est ainsi qu'une disposition colérique, causée par l'ardeur du sang, entraîne d'abord l'ame hors d'elle-même; mais si l'ame se forme à la douceur par ses propres réflexions, les organes subissent le frein que la raison met à leurs transports; ils finissent par se calmer, et la chaleur originelle du sang fait place à une tranquillité de tempérament qui est l'ouvrage de l'ame.

Il faut donc reconnoître à la fois l'empire qu'exercent sur notre ame nos organes formés, au moment de la naissance, d'une certaine manière, et la réaction ultérieure que produit sur ces organes le développement de l'intelligence.

Deux enfans, soumis au régime de la même éducation, et participant aux circonstances d'une vie semblable, demeureront assujettis à l'inégalité que l'organisation mettoit entre eux au moment de la naissance, parce que, chacune de leurs intelligences faisant les mêmes progrès, la différence primitive des tempéramens subsistera. Mais de

deux enfans, dont l'un a reçu de la nature une organisation désavantageuse, et dont l'autre possède un corps éminemment favorisé, le premier, par la culture assidue de son intelligence et l'emploi régulier de son libre arbitre, peut combattre l'influence de son organisme, la vaincre, et améliorer sa constitution physique; tandis que l'autre, plongé dans les ténèbres de l'ignorance, et abandonné volontairement au vice, peut réagir sur ses organes, les détériorer, et finir par retomber dans un état de constitution matérielle bien inférieur à celui de l'autre enfant.

XXI.

Le génie dépend de l'organisation.

Si la sensation est vive et ardente, l'image de chaque objet se peindra avec plus de force sur le cerveau; et si cet organe, par l'excellence de ses nerfs, est doué d'une ap-

titude à retracer à la fois, et pendant long-temps, un grand nombre de ces images, l'ame pourra non-seulement donner aux ouvrages de l'art une couleur vive et naturelle, mais encore elle aura la faculté de considérer à loisir les souvenirs des objets, et de former des idées plus étendues sur leurs rapports et leurs contrastes. Alors le génie dérivera de ces heureux accidens d'organisation cérébrale.

On voit que l'ame, dans ce système, ne perd aucun de ses droits, et qu'étant douée d'une égale capacité chez tous les hommes, c'est l'enveloppe seule à travers laquelle elle regarde les objets qui peut faire varier l'étendue de sa puissance.

XXII.

Nous serons jugés par Dieu relativement à la mesure de nos lumières.

Il n'y a donc que l'exercice de notre liberté qui, en propre, nous appartienne.

Les lumières, à l'aide desquelles nous apercevons les principes de la vertu, sont inégalement divisées entre les hommes, et cette inégalité peut dépendre encore des hasards de l'organisation, qui nous rend plus ou moins aptes à connoître et à réfléchir; mais qu'importe? Chaque homme exerce son libre arbitre dans les occasions où Dieu lui permet de distinguer clairement le bien et le mal, et le mérite de notre ame s'évalue d'après la mesure de nos lumières. Nous serons jugés conformément à ce principe de justice. Mais, dira-t-on, le défaut d'instruction nous expose à des erreurs qui, bien qu'elles puissent obtenir le pardon du ciel, font varier sur la terre nos destinées respectives. L'homme qui n'auroit jamais commis de fautes, et l'homme qui en auroit commis qui ne lui seroient pas imputées, entreroient en partage d'une même récompense dans l'éternité; mais néanmoins leur sort mortel auroit pu être infiniment divers. L'auteur d'un crime, fruit de l'ignorance ou du fanatisme, peut n'être placé là-haut que sur le même échelon de culpabilité où Dieu place l'auteur plus éclairé d'un simple délit;

mais les juges d'ici-bas peuvent excuser celui-ci et punir celui-là : si l'égalité est rétablie après son supplice, il n'aura pas moins, dans cette vie, cruellement souffert, et le partage demeurera toujours inégal par ce côté.

Et qui vous a dit que Dieu ne faisoit pas entrer en ligne de compte les malheurs de cette vie, et qu'il ne les mettoit point dans la balance où il pèse la destinée future de chaque homme? Si ce que nous souffrons dans ce monde nous est compté relativement à ce qu'y souffrent les autres; si un excès de malheur peut devenir, aux yeux de l'Éternel, une expiation de nos fautes, et nous procurer un avantage proportionnel sur les hommes qui, aussi coupables que nous ici-bas, y ont cependant été plus heureux, tout est parfaitement en équilibre. Apprends à connoître le prix de tes larmes, ô infortuné! le ciel est ton débiteur; et vous, heureux de la terre, modérez mieux les transports d'une joie qu'il faudra payer dans le tombeau!

XXIII.

Avons-nous terminé l'explication de la destinée humaine?

Nous avons décrit la situation d'un être né pour la perfection et le bonheur, et condamné ici-bas à n'être jamais complètement bon, ni complètement heureux. La philosophie ne pourra-t-elle pas nous révéler la cause de cette étrange destinée? Essayons de la prendre pour guide jusqu'à cette dernière borne de ses recherches.





LIVRE SECOND.

RÉFUTATION

DU DÉISME ET DU THÉISME.

I.

L'amour rapporté à Dieu résout le grand problème de la vie.

COMMENÇONS par rappeler le passage où nous avons traité des principes fondamentaux de l'amour.

« L'amour est le sentiment de l'harmonie entre le besoin du bonheur et l'objet du bonheur. Ce bonheur consiste, pour l'être

intellectuel, dans la possession exclusive d'un certain nombre d'idées qui se présentent sous des images physiques; d'où il arrive que l'amour paroît souvent s'appliquer à ces images, parce que la forme et l'idée sont inséparables. Quand l'ame semble donc attachée à un objet physique, gardons bien d'imaginer qu'elle aime cet objet pour lui-même, mais rappelons qu'elle s'y attache à cause d'une idée réveillée sans doute en elle par la présence de ce même objet.

» Aussitôt que nous apercevons la forme qui fait naître l'une quelconque des pensées qui satisfont aux besoins de notre nature, nous nous en approchons; nous cherchons à la garder constamment sous nos yeux pour rendre plus fréquente l'idée chérie qu'elle excite; nous nous détachons de tous les autres objets pour fortifier l'empire du sentiment qui nous occupe; nous tâchons de nous oublier nous-mêmes et de nous transformer dans la chose aimée.

» Cette observation nous mène à comprendre parfaitement en quoi consistent l'*amour proprement dit* et l'*amitié*, c'est-à-dire, l'amour appliqué à un être humain.

En effet, notre semblable peut devenir lui-même la forme des idées que nous aimons. Si son corps, ses actions, ses ouvrages, son rang dans la société, nous présentent l'image de la beauté, de la vertu, de la science, de la gloire, de la puissance, alors nous nous attachons à ces objets naturels de notre amour qui se trouvent en lui. Nous cherchons tous les moyens de conserver sa présence, parce qu'elle fait naître en nous l'idée de tous ces biens qui nous sont chers; et le mouvement qui nous porte toujours à nous confondre de plus en plus étroitement avec ces objets qui nous attirent, explique ce besoin d'une union mystérieuse avec l'ame de notre ami.

» Ce désir d'identifier notre intelligence avec celle d'un autre facilite l'explication de plusieurs phénomènes remarquables. Puisque nous ne pouvons faire un avec une autre ame qu'à la condition de vouloir et de penser comme elle, l'effet de l'amour moral est de chercher à satisfaire toutes les volontés et tous les désirs de l'objet aimé.

» Un autre effet de l'amour est de vouloir qu'il soit payé de réciprocité, et voici

pourquoi : l'attachement que vous nourrissez pour la vertu, pour la beauté, pour la science, pour le génie, vous porte à désirer d'être toujours près du miroir vivant qui fait briller à vos yeux les rayons de ces images que vous aimez; de plus, le désir de vous confondre le plus étroitement possible avec ces biens intellectuels vous entraînant à chercher l'ame de votre ami, il est nécessaire que cet autre être dirige vers vous sa pensée; car l'union n'est possible qu'à cette condition, et tout cela exige qu'il vous aime comme vous l'aimez. »

Les observations que nous venons de rappeler montrent que l'amour appliqué à Dieu, ou à l'être humain, tend à se confondre avec son objet pour le posséder plus etroitement; et, puisque Dieu est conçu comme une intelligence libre, l'amour, appelant l'amour, doit désirer un retour de la part de l'être infini. L'ame ne sauroit éprouver un attachement, sans être toujours portée à chercher une union de plus en plus intime avec l'objet qui l'attire, et cet hymen de deux intelligences s'effectue par l'alliance

de leurs pensées confondues. Si l'amour ne peut se livrer à cet essor dirigé vers le but où il aspire, il se détourne et tend vers un autre objet; de sorte que, si l'ame perd entièrement l'espoir de parvenir à l'union qui doit faire son bonheur, son attachement découragé défaille, languit, s'éteint et se ranime bientôt pour jeter de nouvelles flammes vers quelque autre bien qu'elle conçoit la possibilité d'obtenir.

Il résulte de ces réflexions que l'amour de Dieu ne peut exister dans le cœur humain que lorsqu'il y est accompagné de la conception suivante, savoir : que Dieu peut s'occuper de l'homme, diriger sa pensée vers lui, l'aimer, et par conséquent entrer avec nous dans une communauté intime de désirs et de volontés. Sans une pareille foi, l'amour de Dieu manque de principe et d'aliment. Le désespoir ne lui permet pas de naître, et il devient impossible.

Quiconque professe l'opinion que Dieu demeure étranger, pendant la vie, au cours de notre destinée; que, s'étant borné à nous douer d'un libre arbitre, il nous abandonne sur la terre; que nous sommes trop foibles

et trop vils à ses yeux, pour qu'il daigne tourner sa pensée immense vers des êtres imperceptibles; que toute relation entre notre ame et la Divinité se borne à concevoir les principes du bien et à les pratiquer; que la croyance dans l'efficacité de la prière est un dogme absurde, et que les formes d'un culte inutile ne sont que des hommages superstitieux; quiconque professe cette opinion doit regarder l'amour de Dieu, sous peine d'être inconséquent à soi-même, comme un sentiment faux, inutile, étranger à notre nature.

S'il étoit possible de prouver maintenant que ce sentiment est cependant le seul qui puisse donner le bonheur complet auquel notre nature aspire, nous montrerions que, le désir de la félicité étant vrai, le bien seul qui peut la procurer doit être également vrai, et qu'ainsi l'opinion qui envisage l'amour de Dieu comme un sentiment faux, est au contraire, par cela même, convaincue de fausseté.

Nous arriverions à un grand résultat: nous saperions la base du déisme.

La félicité complète est évidemment liée

à la possession entière et non interrompue de tous les biens qui forment les objets de l'amour. Or, prenez successivement toutes les occasions humaines où l'amour peut naître dans cette vie, et vous verrez que l'objet de cet amour n'est jamais qu'un bien circonscrit dans d'étroites limites, et sujet au déclin et à la ruine que le temps fait subir à toute chose de la terre. Les biens appropriés à la nature de notre ame ne peuvent résider que dans la nature, dans les autres hommes, dans nous-mêmes ou en Dieu.

Il est évident d'abord que l'univers extérieur ne renferme point la somme totale des objets de l'amour, puisqu'il n'offre qu'un ensemble inanimé de phénomènes qui ne se comprennent point eux-mêmes, et obéissent à la loi qui leur est imposée sans avoir la sublime puissance de la violer. On chercheroit en vain la vertu dans le soleil et l'intelligence dans l'Océan. De plus, quelque merveilleux que soit le spectacle des beautés de la nature, nous ne voyons jamais un tableau qui ne permette pas à l'imagination de rêver un point de vue qui surpasse le site réel en magnificence. Cette

réflexion paroîtra d'autant plus vraie, que le triomphe de l'art consiste précisément à vaincre le monde extérieur en le reproduisant, et à trouver, dans le cercle des combinaisons possibles, une chance de beauté supérieure au charme de tous les tableaux existans. Donc la nature ne possède pas, dans toute leur étendue, les attributs dont elle réfléchit l'image. En outre, le caractère de ce qui est muable et fugitif appartient, sans contredit, aux scènes de l'univers. La sublimité du volcan passe avec l'éruption de ses flammes; la majesté de l'orage s'éteint avec le feu des éclairs et le bruit de la foudre, et le calme des flots efface, dans un moment, toute la grandeur de la tempête. L'automne fait disparoître l'aspect de la fécondité de la terre; l'hiver flétrit les dernières couleurs dont se paroit l'automne; le printemps fait fondre la couronne imposante des montagnes que l'hiver avoit chargées de ses neiges, et les roses du printemps sont à leur tour flétries par les flammes de l'été qui se consume lui-même. Tout passe et tout fuit; la beauté, c'est le mouvement même. D'ailleurs nous ne pouvons pas rem-

plir tous les pays à la fois; et quitter un lieu, c'est perdre l'aspect de ses charmes. Enfin, l'exercice de nos organes est la condition nécessaire du plaisir intellectuel que nous donne le spectacle de l'univers; et, si quelque accident vient à nous priver de la vue ou à enchaîner nos membres, nous perdons un bonheur fondé sur le rapport mobile de la sensation et de la nature.

Donc nous ne pouvons pas trouver le bonheur complet dans la possession des biens qui sont l'objet de notre amour, quand nous aimons ces biens dans le monde matériel. Si l'entière félicité consiste à posséder, sans interruption et sans mesure, tous les biens de l'ame à la fois, nous n'obtiendrons pas davantage cette félicité parfaite en les aimant dans un être humain : car comment l'homme, si c'est lui que nous chérissons, nous peut-il offrir un aliment d'amour complet et perpétuel ? Nul ne réunit tous les biens qui forment cet aliment; nul n'en possède même un seul tout entier; nul n'est sûr de garder celui ou ceux dont il est revêtu; nul n'est à l'abri de cette mort qui soudain coupera notre bonheur dans sa ra-

cine, en abattant la forme où nous le cherchions. Qui n'a jamais eu à mouiller de ses larmes un nom chéri inscrit sur le tombeau? qui n'a jamais senti avec amertume la brièveté du bonheur, en regardant cette mousse qui croît sur la pierre funèbre, et en songeant qu'un brin de gazon peut survivre à l'objet de toutes nos affections et de toutes nos espérances?

L'objet vivant de notre tendresse, pût-il même échapper à l'imperfection et à la mortalité, partage de la nature humaine, ne nous feroit jouir de la félicité entière qu'en se prêtant à l'union intime que notre ame demanderoit à la sienne; de sorte que notre félicité seroit troublée par l'incertitude où nous serions d'obtenir son attachement ou de le garder, et la variabilité rentreroit encore, par ce côté, dans les fondemens de notre bonheur.

L'inconstance ou l'incertitude d'un retour d'affection est l'origine des plaies les plus profondes que l'amour fasse saigner dans le cœur humain. C'est là le principe du trouble et de la misère des affections les plus légitimes et les plus saintes.

Dans quelle sublime poésie Salomon n'exprime-t-il pas cette muabilité des joies de la terre!

« Toutes ces choses passent comme l'om-
» bre et comme un courrier qui court, ou
» comme un vaisseau qui fend les flots agi-
» tés, dont on ne trouve point de trace après
» qu'il est passé, et qui n'imprime sur les
» flots nulle marque de sa route, ou comme
» un oiseau qui vole au travers de l'air;
» on n'entend que le bruit de ses ailes qui
» frappent l'air et qui le divisent avec ef-
» fort, et après qu'en le remuant il a achevé
» son vol, on ne trouve plus aucune trace
» de son passage; ou comme une flèche lan-
» cée vers son but, l'air qu'elle divise se
» rejoint aussitôt, sans qu'on reconnoisse
» par où elle est passée; ou comme ces
» pailles légères que le vent emporte, ou
» comme l'écume qui est dispersée par la
» tempête, ou comme la fumée que le vent
» dissipe, ou comme le souvenir d'un voya-
» geur qui passe, et qui n'est qu'un jour
» dans un même lieu. »

Notre intention n'est pas toutefois de dessécher la source des attachemens qui nous

consolent, à défaut d'une ressource plus haute, de l'aridité de la vie. Nous ne désirons qu'une chose, c'est de prouver, 1° que le désir du bonheur complet étant une vérité, l'amour rapporté à Dieu, qui est le seul moyen d'atteindre ce bonheur, doit être également la vérité; 2° que la condition de la possibilité de cet amour étant la croyance dans la nécessité d'un culte, le culte est par conséquent vrai et nécessaire.

Si nous parvenons à cette conséquence, le déisme est atteint dans son principe, et l'insuffisance de la religion naturelle mise à nu.

Après avoir montré que l'amour, appliqué à la nature et à l'homme, n'a pas une capacité proportionnée à l'étendue de la félicité sans bornes que nous cherchons, il reste à l'examiner quand nous sommes nous-mêmes, pour nous-mêmes, l'objet de cet amour. L'homme qui s'aime n'a pas à craindre de survivre à l'être aimé, puisque l'objet et le sujet de l'amour ne forment qu'une même personne. Il n'a pas non plus à redouter l'inconstance de l'attachement réciproque dont il veut se voir payé. Ainsi, l'amour de soi-même contient des élémens de durée et de sécurité;

et c'est pourquoi tant d'hommes cherchent un refuge dans l'égoïsme, après avoir traversé une région plus orageuse; mais, au lieu de redescendre, ils auroient pu monter encore dans le même but : car on échappe également à la foudre qui gronde entre la terre et le ciel, soit en la laissant au-dessus de sa tête, soit en la laissant sous ses pieds.

S'il entre moins de variabilité dans l'amour de nous-mêmes que dans l'amour et dans l'amitié, toutefois ce sentiment n'échappe point à l'inquiétude qui trouble la douceur de la possession. Les tribulations qui corrompent la jouissance de l'orgueil l'exposent à douter de soi-même. Le blâme et la critique, justes ou non, font chanceler sa confiance. L'égoïste ne goûte point la douceur de se sentir aimé, et son bonheur cède, sous ce rapport, à la félicité que donnent l'amour, l'amitié et les affections du sang. D'ailleurs, le bonheur que goûte l'orgueil est dans l'impossibilité d'être complet, puisque l'homme qui s'aime aime quelque chose d'imparfait, et d'autant plus imparfait, que le premier des biens, la vertu, est incompatible avec l'orgueil.

C'est ici l'occasion de découvrir la foiblesse de l'édifice moral que cherche à élever la philosophie, et l'insuffisance du but qu'elle enseigne à l'homme pour le conduire au vrai bonheur. Elle prétend que nous devons aimer le bien et le bien seul, que cet amour nous suffit et comprend à la fois notre loi, notre fin et notre bonheur. Or, nous tiendrons à la philosophie ce langage : Vous voulez circonscrire toutes les affections possibles de l'homme dans l'unique amour de la vertu; mais, si vous avez bien observé son ame, vous avez dû la trouver faite, non-seulement pour s'attacher à la vertu, mais encore à la puissance, à la gloire, au génie, à la beauté, à l'amour. Ces penchans sont aussi naturels, aussi vrais, aussi conformes à sa destinée que son inclination pour le bien. Prétendez-vous donc imposer à l'homme l'obligation d'étouffer ces penchans? mais le peut-il, puisqu'ils font partie de sa nature? L'ame est capable de se séparer du corps, mais non pas d'elle-même; elle a le pouvoir de résister à l'appétit des sens, et son bonheur consiste à y résister; mais elle est dans l'impossibilité de se mu-

tiler, parce que la satisfaction de chacun de ses penchans est nécessaire à sa félicité. Elle ne peut s'abstenir de soupirer après la puissance, la gloire et la beauté; elle ne peut renoncer au bonheur d'être aimée. L'obliger à lutter contre ces désirs, tous aussi forts et aussi vrais que celui de la vertu, c'est la condamner au malheur, et ce n'est pas remplir la promesse que vous faisiez à l'homme de le mettre dans la route de la félicité. La philosophie méconnoît donc la vraie nature de l'homme, en ne voulant lui laisser pour amour que celui de la vertu. La seule doctrine compatible avec tous les besoins de notre ame sera celle qui, résolvant l'énigme, nous offrira le moyen de chérir la beauté, la gloire, la puissance, etc. en même temps que la vertu, et qui nous permettra le bonheur de nous sentir aimés, sans nous exposer à perdre notre amour pour les principes du bien. Telle est la doctrine qui nous enseignera le chemin de la félicité complète, et qui, sans rien retrancher de nos désirs, les accordera tous.

Mais forçons le dernier retranchement de la philosophie.

— Attache-toi au bien, dit-elle à l'homme. L'homme répondra : — Où voulez-vous que je l'aime? en moi ou dans autrui? Mais si je l'aime en moi, je tombe dans l'orgueil, et si je l'aime dans autrui, je tombe dans l'amour. — Aime le bien en soi, répond la philosophie. — Qu'entendez-vous? demande l'homme; parlez-vous d'aimer le bien dans sa substance, c'est-à-dire, en Dieu? — Non, je t'invite à l'aimer dans sa conception abstraite. — Mais comment est-ce possible? L'idée du bien doit toujours être l'idée de quelque chose d'existant : or, vous me parlez d'un bien qui n'existe ni en moi, ni dans autrui, ni en Dieu; où existe-t-il donc? Nous ne pouvons l'apercevoir sans qu'il revête une forme : cette forme ne peut être que l'action de l'homme ou l'action de Dieu; et, comme l'effet de l'amour est de tendre à s'unir toujours avec l'objet de cet amour, dès que j'aime le bien dans l'homme ou dans Dieu, j'aspire à me confondre avec l'homme ou avec Dieu : d'où il suit que défendre d'aimer le bien en Dieu, c'est vouloir qu'il soit aimé dans l'homme; ce qui nous expose, comme nous l'avons vu, à l'or-

gueil ou à l'amour; et, comme ces deux sentimens tournent contre le but même de la philosophie, il en résulte qu'elle est convaincue d'impuissance à nous donner la véritable règle de conduite, et qu'en nous trompant elle se trompe elle-même.

Il s'agit maintenant d'examiner l'amour rapporté à Dieu, et de s'assurer s'il remplit toutes les conditions auxquelles l'amour du bien abstrait ne peut satisfaire. D'abord, il ne force l'ame à retrancher aucun de ses désirs, puisque Dieu, réunissant en soi puissance, amour, activité, intelligence, sainteté et beauté, nous offre tous les alimens complets de chacun des penchans qui entraînent notre nature intellectuelle. Dès que nous concevons son existence et ses attributs, il devient pour nous une substance réelle, vivante, un esprit, un être que nous n'atteignons pas par les sens, mais que nous voyons clairement par les yeux de la raison, que nous entendons par les oreilles de la conscience, que nous touchons par les mains de la foi. Il nous importe peu qu'il ne soit pas revêtu d'une forme corporelle, visible et tangible, lorsque nous sommes

Nous avons employé ce chapitre à le démontrer : donc ce moyen est la vérité.

Il est singulièrement doux de relever les autels de la religion à l'aide de cette philosophie dont l'incrédulité se servit toujours pour les renverser.

II.

Réponse à l'objection que l'on auroit à nous adresser sur l'amour de Dieu, posé comme unique source du bonheur complet.

Il y a peu d'hommes, pourroit-on nous dire, qui sont capables de s'élever jusqu'aux perfections invisibles de la substance, et l'amour de Dieu n'est un sentiment permis qu'à un petit nombre d'êtres privilégiés par la nature et par les circonstances de l'éducation; par conséquent, votre règle morale est inapplicable à la totalité de l'espèce humaine, et il faut se contenter de donner, pour principes de conduite et pour sources

de félicité, les seules règles de la vertu à ceux qui ne sont pas capables d'adorer le bien lui-même, personnifié dans le Créateur. Quiconque nous adresseroit une telle objection auroit mal compris l'ordre de notre raisonnement. Nous avons mis pour condition à la naissance de l'amour de Dieu l'exercice de la prière. Or, est-il un homme dépourvu des moyens de prier? Si la demande humble et fervente que nous adressons au dispensateur de toutes les grâces suffit pour les mériter et les obtenir, existe-t-il un seul être auquel ces faveurs soient interdites? Prier! ce seul mot contient le secret de la terre et du ciel. Prier! ce mot suffit pour exprimer tous les conseils de la morale. Le moyen d'arriver à la perfection et à la félicité est au pouvoir de tous les humains. Demandez à Dieu qu'il se fasse aimer de vous, et vous l'aimerez; et en l'aimant vous aurez atteint le but de l'existence.

Mais vous me répondrez que, pour avoir foi dans la prière, déjà il faudroit que vous fussiez chrétien. Eh bien! nos efforts tendoient à vous montrer que le seul moyen,

pour l'homme, d'atteindre le but évident de sa création, c'étoit d'aimer Dieu. Si cet amour ne peut s'allier qu'avec la foi chrétienne, n'est-il pas évident que cette religion est vraie, puisqu'ainsi elle est pour nous la seule voie du bonheur et de la perfection?

Vous insisterez peut-être, et vous me peindrez les difficultés rationelles qui s'opposent à ce que votre intelligence puisse obéir au dogme de la prière. « Le christianisme, ajouterez-vous, peut s'élever au-dessus de la raison, mais ne doit pas la révolter. » Encore bien que nous ayons déjà prouvé la vérité de la prière en montrant l'impossibilité où nous sommes d'aimer Dieu sans le prier, nous ne refusons pas d'entrer dans l'examen des objections principales auxquelles ce dogme se trouve exposé.

III.

De l'intervention de Dieu dans les choses humaines.

Mettons-nous d'accord, avant tout, sur la notion de Dieu; car tous les argumens contre la prière tombent d'eux-mêmes devant l'idée seule des attributs divins.

Nous avons établi que la sainteté, la vérité, la puissance, etc, composoient l'essence de l'être infini. Si vous n'abondez pas dans le sens de cette définition, il ne s'agit plus de traiter la question de la prière; ce n'est pas à vous que je m'adresse, car je désespère de jamais convaincre de l'existence et de la nature de Dieu quiconque résiste à l'autorité de ce simple raisonnement : il n'y auroit sur la terre ni justice imparfaite, ni vérité finie, ni puissance bornée, etc. s'il n'existoit dans le ciel une entière justice, une vérité absolue, une puissance illimitée, etc; car il ne sauroit y avoir de partie sans tout, ni de fraction sans unité. Or, j'appelle Dieu ce

tout, cette unité, où la justice, la vérité, la puissance, etc. se trouvent ramassées et confondues dans leur plénitude. A ceux qui tomberont d'accord avec moi sur cette notion de la nature divine, je poserai la question suivante : Le Dieu qui possède la science incommensurable, et qui a créé, en se jouant, la terre et l'esprit de l'homme, prévoyoit-il, quand ce monde visible s'est échappé de ses mains et que cet esprit qui nous anime est sorti de sa lumière, prévoyoit-il l'effet des lois qu'il imposoit à son ouvrage? S'il ignoroit le destin futur de son œuvre, ne dites plus qu'il est l'omni-science, et renoncez à votre croyance dans l'infini; mais, si vous reculez devant l'athéisme, osez alors confesser la prescience de Dieu; car Dieu sait tout, ou il n'est pas. Mais je vous entends : le sort de votre liberté vous inquiète, et vous demandez comment la Sagesse suprême peut, sans détruire votre libre arbitre, prévoir tous les choix de votre volonté. Et moi je vous demande à mon tour comment votre liberté peut exister, s'il ne prévoit pas vos actions : car, si nier la prescience de Dieu, c'est nier Dieu lui-même, et si nier

Dieu, c'est nier le bien et le mal, que devient la liberté, qui n'est que le pouvoir de choisir entre le bien et le mal? Il n'est pas absolument impossible, ce me semble, d'accorder aux exigences de notre raison l'idée d'une conciliation entre la dignité de l'homme et la puissance de Dieu. Nous prévoyons souvent, d'une manière presque certaine, l'action que fera tel homme, dont nous connoissons les principes et le caractère: dans ce cas, notre prévision influe-t-elle sur sa conduite, et est-ce enchaîner sa volonté que la deviner à son insu? Je sais bien que la prévision, en Dieu, est infaillible, tandis que dans l'homme elle n'est que conjecturale; mais cet exemple peut toutefois affoiblir les résistances que notre esprit oppose à l'accord de la liberté humaine et de la prescience divine, deux choses qui ne peuvent exister qu'en existant à la fois. S'il nous est interdit de méconnoître séparément la vérité de l'une et de l'autre, nous devons consentir à les reconnoître ensemble, quelque peine que nous ayons à concevoir leur simultanéité; car, si nous sommes déterminés à suivre les

principes de la raison, il faut examiner lequel de ces deux partis est le plus raisonnable, ou de rejeter à la fois la prescience et la liberté, dont la raison nous démontre séparément l'existence, ou de les admettre à la fois, sans que la raison puisse s'expliquer comment elles s'accordent. Or, il est évident que nous avons des preuves bien plus fortes que la prescience et la liberté existent, que nous n'en avons qu'elles ne peuvent exister ensemble. La raison nous fait donc une loi de croire dans la liberté humaine et dans la prescience divine, quand bien même cette raison nous avertiroit en même temps qu'elle ne peut nous faire comprendre leur alliance. Il y a plus d'un cas où l'esprit est forcé de croire en des choses qui le surpassent; et alors ces choses, conséquences naturelles de certaines vérités légitimement reconnues, ne sont pas adoptées directement en vertu d'un principe logique qui leur appartienne, mais en vertu de ce principe logique qui veut que toute vérité, étant admise, fasse admettre ses conséquences. L'homme qui ne voudroit jamais admettre d'autres vérités que celles

que peut concevoir sa raison, admettroit par cela même un principe contraire à la raison.

Mais non-seulement la conception de Dieu implique la prescience de toutes choses, mais l'impossibilité où sont toutes choses d'arriver autrement que par sa volonté. Cette dernière proposition heurte encore plus fortement l'esprit humain. Cependant, il est aussi contraire à la notion de Dieu de supposer que tout arrive sans qu'il le veuille, que d'admettre que tout arrive sans qu'il l'ait prévu.

IV.

Comment Dieu peut intervenir dans les choses humaines sans contrarier l'action de notre liberté.

Est-ce nous qui donnons à la conscience cette voix secrète qui nous parle sans emprunter les secours d'un langage humain,

et qui se manifeste à nous sous la forme d'une pensée? Est-ce nous qui nous louons de nos vertus ou qui nous reprochons nos fautes? Non. Le juste pense qu'il a bien fait; mais cette idée entre dans son esprit sans que sa volonté ni les sensations la fassent naître, et le pécheur songe que son action est mauvaise sans pouvoir bannir cette réflexion de son intelligence. Grand Dieu! cette double pensée de l'*homme de bien* et de l'*homme de mal* est ton mode de communication immédiate avec ta créature; et comme l'esprit en nous gouverne toutes les actions, tu trouves ainsi un levier sur lequel tu pèses à volonté pour mouvoir l'être humain. Qu'on y réfléchisse: Dieu lui-même nous parle sans cesse; et, si nous sommes libres de ne pas obéir à sa voix, nous sommes contraints de l'entendre. Qu'est-ce que la vertu, sinon la docilité aux mouvemens intérieurs de la conscience? et la prudence, si ce n'est la précaution de consulter la raison universelle, qui se fait entendre dans chaque homme? Ce n'est donc pas nous qui, à vrai dire, sommes les auteurs de notre vertu et de notre sagesse: cette vertu et

cette sagesse descendent vers nous; elles nous invitent à les suivre, et, si nous marchons sur leurs traces, nous faisons leur volonté, non la nôtre. Le serviteur docile aux ordres de son maître ne peut être regardé comme l'auteur de sa propre action; et lorsqu'il obéit à cette volonté étrangère, il la substitue à la sienne. Ainsi le véritable auteur de tout ce qui se fait ici-bas de sage et de bon, ce n'est pas l'homme; là où se manifestent l'ordre et la justice, se déclare la volonté de Dieu.

Il importe qu'on saisisse bien sur cette question notre pensée tout entière. Je dis que tout fait marqué du sceau de la sagesse et de la vertu arrive dans ce monde par la volonté divine; mais faut-il entendre que toute action sage et inspirée par le ciel est nécessairement accomplie? Non, sans doute; nous sommes libres de vouloir par nous-mêmes, ou de laisser Dieu vouloir en nous; mais nous sommes, par cela même, en droit d'affirmer que, si l'homme est vertueux, c'est qu'il a consenti à n'être que l'instrument du ciel : nous sommes donc aussi sûrs que la volonté suprême se révèle à nos yeux dans

la moindre des actions de cet homme, que si Dieu se montroit agissant lui-même pour créer un monde.

Voilà donc un ordre considérable d'actes et d'évènemens qu'il est impossible de ne pas regarder comme produits immédiatement par l'Être souverain. Et, en effet, l'homme qui voudroit être bon pourroit-il l'être par cela seul qu'il le voudroit? Ne faut-il pas que le ciel nous enseigne ce que c'est qu'être bon? Si la volonté de Dieu n'avoit prévenu la nôtre, aurions-nous jamais pu vouloir une chose dont nous n'aurions pas eu l'idée? A quoi donc se réduit l'usage que l'homme peut faire de son libre arbitre? C'est, comme nous l'avons dit, à laisser la volonté de Dieu s'accomplir en lui, ou à y mettre obstacle. Suivez toujours les inspirations de la vertu, et vous ne tarderez pas à remarquer dans la suite des actions commandées par cette voix mystérieuse, les traces de l'ordre, de la sagesse et de la pensée. Combien cette réflexion agrandit à nos yeux la destinée humaine! Quelle lumière se répand sur les vicissitudes de notre existence!

Nous avons d'autant plus d'empire sur nos passions, que les lumières du flambeau divin éclairent mieux notre conscience. Or Dieu, maître d'augmenter ou de diminuer ces lumières, peut ainsi fortifier ou affoiblir à son gré notre puissance morale. Il ne seroit pas conforme à l'idée que nous prenons de la justice divine qu'il fît entre nous un partage inégal des présens de sa grâce. Mais, si d'abord la distribution de ses lumières est également faite parmi les hommes, et que l'usage ultérieur de leur libre arbitre soit récompensé ou puni par un accroissement ou une diminution de ces lumières, quelle plainte avons-nous à élever contre sa justice? Supposez que, chaque fois que nous sortons vainqueurs de l'épreuve où nous sommes placés, Dieu nous décerne le prix de notre vertu en faisant briller dans notre ame un rayon plus vif de sa grâce, et que chaque fois, au contraire, que nous exerçons le malheureux pouvoir qui nous a été donné de désobéir à la voix du ciel, Dieu nous inflige soudain le châtiment de notre faute en rendant cette voix plus foible et plus indistincte : n'agit-il

pas, dans ces deux circonstances, selon la direction même que nous avons donnée à notre liberté? Voulez-vous suivre ses commandemens? il vous aide et les éclaircit à vos yeux. Voulez-vous les enfreindre? il vous seconde encore, et le nuage s'épaissit devant vous. Le cherchez-vous? il se rapproche. Le fuyez-vous? il s'éloigne. Liberté humaine! ne conserves-tu pas ainsi ton privilège? Le Seigneur ne daigne-t-il pas te le maintenir jusque dans tes excès, et lui est-il besoin de chercher ses vengeances ailleurs que dans tes droits mêmes?

La vertu naît de la vertu, le vice du vice; de sorte que nous pouvons supposer que, si l'homme, plongé dans l'ignorance la plus grossière de ses devoirs, demeuroit constamment fidèle à la voix de sa conscience, si foible qu'elle fût, depuis le premier moment où il l'a entendue, cet homme, toujours récompensé par une augmentation de clarté à chaque fois qu'il auroit suivi la seule lueur qui le guidoit, arriveroit infailliblement ainsi, par une suite d'actes vertueux de sa liberté et de récompenses en lumières, au plus haut degré possible de science et de

perfection morales; tandis que, si l'homme, au contraire, profondément éclairé sur ses devoirs, refusoit toujours de suivre la clarté divine qui brille à ses yeux, le flambeau iroit peu à peu en s'obscurcissant, et finiroit sans doute par le laisser errant dans les ténèbres les plus épaisses.

V.

Réfutation de la première des objections élevées contre le dogme de la prière.

Vous prétendez que Dieu, en exauçant la prière que nous lui faisons de nous rendre vertueux, nous ôteroit le mérite d'être vertueux par nous-mêmes; et, en nous rendant invincibles, nous raviroit tout l'honneur de la victoire.

Mais répondez, vous que presse si fort la crainte de devenir sages aux dépens de votre liberté; pensez-vous que Dieu vous contraigne à lui adresser vos prières? Non,

sans doute, puisque vous ne le priez pas. Eh bien! quel est donc le sujet de cet effroi, si, libres de ne pas recourir à lui, vous l'êtes de ne pas obtenir son assistance? N'avez-vous jamais reconnu combien il est nécessaire d'employer quelque moyen violent pour se contraindre à demeurer dans la vertu? Or l'adoption d'un pareil moyen est volontaire. L'expérience de vos fautes nombreuses a dû quelquefois vous faire sentir la nécessité de prévoir les occasions du péril, et de vous ôter d'avance la possibilité d'une rechute. Plus vous obéissiez aux charmes d'une passion trop enivrante, plus l'honneur de votre liberté a été grand, si vous avez choisi cette manière de vaincre votre ennemi, et votre mérite s'est proportionné à la certitude même que vous avez eue de vous mettre dans l'impossibilité de satisfaire un penchant qui vous flattoit. Que fait donc l'homme de foi, qui, au nombre des moyens entrevus pour persister dans le bien, regarde la prière comme le moins faillible? Dieu n'est-il pas à son égard l'ami secourable entre les mains duquel il remet volontairement sa liberté,

dans la crainte de mésuser de cette liberté? Loin que notre recours à la force du ciel nous soumette à une contrainte fatale, le désir perpétuel de demeurer fidèle aux lois de la conscience est un acte sans cesse renaissant de notre vertu, et chaque prière est un hymne à la liberté. Haïr l'inclination trop douce qui nous entraîne, c'est déjà combattre; aspirer à fuir, c'est vaincre à demi; et recourir avec réflexion au moyen qui doit nous soustraire à notre passion, c'est consommer le triomphe. Plus est forte la volonté de fuir les charmes d'une séduction criminelle, plus le mérite moral acquiert d'étendue et de profondeur : nous sommes donc d'autant plus vertueux que nous avons plus de foi dans l'efficacité de la prière, puisque, plus nous sommes sûrs d'être exaucés, plus nous le sommes que nous ne goûterons plus les plaisirs connus d'une volupté enchanteresse. En effet, la sagesse coûteroit peu d'efforts, s'il n'y avoit quelque chose dans la passion qui nous charmât. Que dis-je? nous ne serions jamais coupables, si nous n'avions jamais d'amour pour l'objet de notre faute. D'où il suit que

le véritable effort, celui qui nous appartient le mieux, consiste dans l'adoption libre et réfléchie du moyen que nous savons devoir nous mettre dans l'impuissance absolue de goûter de nouveau le plaisir dangereux qui nous a perdus. Tout acte de vertu revient toujours au choix d'un parti quelconque pris dans le même but; de sorte qu'au moment où notre prière est exaucée, l'acte de notre moralité est déjà accompli. Et ne dites pas que Dieu par là nous dispense de lutter contre la passion; il ne nous accorde la victoire qu'au prix même du combat, c'est-à-dire, à la condition que l'effort de notre liberté se renouvellera sans cesse avec plus d'ardeur. Dieu nous fait triompher, en combattant avec nous, mais non en combattant seul pour nous; il ne marche que s'il est suivi, prêt à nous abandonner du moment où nous le quitterons.

Mais comment nous accorde-t-il son assistance? Nous l'avons dit : en élevant sa voix dans notre ame, et en y répandant une lumière plus vive. Il est évident que l'homme rempli des images de la vertu et de la justice céleste, descend avec des armes mieux

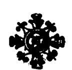
trempées sur le champ de bataille où les passions nous assiègent de toutes parts. Pour faire réussir les projets de l'homme de bien, il suffit à Dieu de lui inspirer les pensées qui doivent le faire agir.

Le Dieu qui sonde les reins et les cœurs connoît les sentimens et les dispositions de chaque homme, avant même qu'ils se soient formés dans nos cœurs; et certes il est loisible à ce grand Dieu de conduire le juste qu'il protège par telles voies et dans telles conjonctures, que le succès des conseils de ce juste dépende nécessairement de l'état de nos ames, et que, sans que le libre arbitre se trouve forcé dans aucun de nous, le concours de nos libertés produise, dans l'instant prévu par la toute-sagesse, un effet que nous appellerons fortuit, mais qui peut n'être dû qu'à la volonté de ce Dieu, caché hors de nous sous les apparences du hasard, comme il l'est au dedans de nous sous la forme de la conscience.

La liberté n'existe que comme puissance de choisir entre le bien et le mal, mais non pas comme puissance de ne vouloir ni le bien ni le mal; car l'homme est forcé d'être

bon ou mauvais; il est esclave du bien ou du mal, et libre par cela qu'il dépend de lui d'être esclave de l'un ou de l'autre : mais il n'y a pour lui occasion d'exercer sa liberté que lorsque les deux lois opposées de sa nature agissent ensemble, c'est-à-dire, lorsque la loi de l'égoïsme le pousse vers une action, et lorsque la loi de la vertu le détourne de cette action : car, toutes les fois qu'une seule de ces lois agit seule, il n'est plus libre; il faut qu'il obéisse, parce que sa liberté ne consiste pas à changer sa nature. L'homme est contraint de bien faire toutes les fois que son bonheur ne s'oppose pas à sa vertu, et il est contraint de se rendre heureux toutes les fois que le devoir ne condamne pas sa félicité. Il s'ensuit que ce qu'on nomme le *hasard* ne gêne pas notre liberté, toutes les fois que ce hasard nous offre soit des occasions de jouir sans blesser notre vertu, soit des occasions de bien faire sans nuire à notre bonheur. Cependant le hasard, dans ces deux cas, rend l'homme esclave, et le force d'une part à être heureux, de l'autre à être bon. Or mettez à la place du *hasard* la volonté de Dieu,

et vous concevrez comment elle agit sur l'homme en respectant notre libre arbitre. Dieu intervient sans cesse dans les choses de ce monde, en exauçant les justes et en les éclairant, ou en livrant les méchans à eux-mêmes et en épaississant leurs ténèbres. Il ne gêne pas la liberté des justes, puisque ces derniers veulent précisément être guidés par lui, et il ne contrarie non plus la liberté des méchans, qui veulent ne dépendre que de leurs passions. Remarquez de plus que Dieu fait agir l'homme, sans nuire à son libre arbitre, en se bornant à ne lui présenter qu'un seul mobile à la fois, soit le devoir, soit le bonheur; car, encore une fois, nous le répétons, l'homme n'a occasion d'exercer sa liberté que lorsque les deux lois opposées de sa nature le pressent à la fois.



VI.

Réfutation de la seconde objection.

Ces observations nous aident à réfuter la seconde objection formée contre la prière. On prétend que l'accomplissement de nos vœux entraîneroit la nécessité d'un miracle perpétuel, et que Dieu ne sauroit changer ainsi, au gré de nos demandes, le cours des évènemens de ce monde et l'action des lois de la nature.

Mais quelle étrange idée se forme-t-on de la puissance de la Divinité, si l'on imagine que les évènemens, semblables aux vagues d'un grand fleuve qui s'engendrent et se poussent l'une l'autre, passent et se succèdent sous ses yeux, sans que chacun d'eux n'ait d'autre raison de naître que l'action fortuite et instantanée de celui qui le précède? S'imagine-t-on que l'ordre dans lequel nous voyons les faits s'entre-suivre ne soit pas établi avant qu'ils arrivent? Re-

garde-t-on l'apparition successive des évènemens comme l'ouvrage des jours, des ans et des siècles? Pense-t-on que la chronologie soit l'œuvre du temps, et non celle de l'éternité? Ah! la réalité passagère que nous reproduisons dans nos livres, sous le titre d'histoire, est elle-même la copie d'une vérité immuable! Chaque fait visible sert de forme à une idée éternelle : le temps ne fait que raconter; mais le sujet de son récit est arrivé avant tous les âges dans la pensée de Dieu.

Si tous les évènemens passés et futurs forment une chaîne préétablie dans la sagesse divine, et si l'avenir tout entier est sans cesse pour le créateur de l'univers ce qu'est pour nous un fait passé dont nous nous souvenons, il est évident que Dieu a connu de toute éternité les prières que lui adresseroient les enfans des hommes, et qu'il a pu faire entrer de toute éternité leur accomplissement dans l'ordre des évènemens qu'il a prévus et réglés.

Nous avons reconnu que la toute-sagesse ne sauroit être l'auteur du mal, et que l'homme seul peut le rapporter à soi comme

son oeuvre véritable; mais on auroit tort d'en conclure que le mal, arrivant sans que Dieu l'ait voulu, devient un obstacle à ce que tous les évènemens soient un effet de ses décrets immuables; car, puisqu'il a prévu le mal et qu'il ne l'a pas empêché, il l'a permis, et en a fait un élément nécessaire de l'exécution de ses desseins. D'ailleurs, nous avons vu qu'il punit le méchant par les ténèbres qu'il épaissit dans sa conscience : ces ténèbres, privation de sa lumière, exposent l'homme à une nouvelle chute plus terrible encore; et c'est ainsi que le mal, fruit de la volonté corrompue de l'homme, ne peut échapper, sous ce nouveau rapport, à l'action de la volonté de Dieu.

VII.

Réfutation de la troisième objection.

Ceux qui la forment reconnoissent dans le maître absolu du ciel et de la terre la

puissance de satisfaire les besoins qui nous pressent, de nourrir celui qui a faim, de désaltérer celui qui a soif. Mais ils regardent l'action d'implorer ses secours comme un obstacle à la bonté et à la justice de ce Dieu prévoyant, qui connoît mieux que les hommes toutes leurs nécessités, et qui saura bien, sans être sollicité de leurs prières, couvrir ceux qui sont nus et fortifier ceux qui sont foibles. De deux choses l'une, disent-ils, ou ce que vous demandez est contraire aux principes du bien et de l'équité, et dans ce cas vous insultez à la puissance et à la sagesse de Dieu; ou l'objet de vos prières est conforme à ces principes, et alors Dieu vous l'accordera de son propre mouvement, s'il vous juge dignes de l'obtenir. Ainsi, dans le premier cas, la prière est coupable, dans le second, inutile.

Mais nous répondons : le précepte de la prière ne concerne que les biens véritables, et la même foi par laquelle nous prions est celle qui nous défend de prier mal. Loin de nous instruire à solliciter les trésors que la rouille et les vers consument, la foi nous apprend à ne soupirer que pour les biens

invisibles, ces biens, dont on commence à être digne, lorsqu'on en confesse l'existence. Loin de demander ce qui est injuste, nous demandons la justice même. Nous croyons aussi que Dieu ne nous accorde rien que nous ne le méritions; et nous sommes loin de vouloir faire violence par la prière à ses adorables volontés. Que voulez-vous donc dire par cette proposition : que Dieu nous accordera, sans prières, les biens justes et raisonnables, si nous en sommes jugés dignes? Car nous tous qui traînons la chaîne de nos iniquités, comment sommes-nous dignes de ses faveurs, si ce n'est par le désir profond de rentrer dans les voies de sa sagesse? Or, le mélange du remords de nos fautes, du désir de retourner à la vertu, et de la conception que Dieu peut nous en fournir les moyens, voilà justement la prière.

L'œil tourné vers le ciel, la main sur sa conscience, l'homme semble dire à Dieu : « Seigneur, je vous prends à témoin des élans de mon ame vers la sagesse; elle ne peut soulever sans votre secours le poids de la chair. D'un mot vous pouvez la guérir, et d'un souffle faire remonter au ciel la

flamme de ses désirs; mais, ô mon Dieu, que votre volonté soit accomplie! » Tel est le fonds et la substance de toute prière. J'ai donc eu raison de la faire consister dans le désir ardent de rompre tout pacte avec l'enfer, et de redevenir l'héritier des miséricordes célestes. Ce désir peut seul nous concilier la clémence de notre Père commun; et ainsi l'objection par laquelle on prétendoit réfuter la croyance dans la prière, établit en quelque sorte la prière elle-même, puisque nous ne méritons rien qu'en le désirant, et que désirer, en dernière analyse, c'est prier. Il faut bien entrer dans le point de vue où nous nous plaçons : l'homme qui regarde la voix de la conscience comme celle de Dieu ne peut ignorer qu'il est redevable à Dieu de toute sa vertu, parce qu'il n'apercevroit pas les principes du devoir, s'ils n'étoient présens devant les yeux de son ame. Or, cet homme sentant que, si la conscience lui parloit encore plus haut et plus fort, il deviendroit nécessairement plus vertueux, forme le désir qu'il en soit ainsi; et il forme ce désir en concevant que Dieu peut le réaliser, s'il le veut; puisqu'encore

une fois c'est Dieu qui lui parle dans la conscience. Voilà le principe rationnel de la prière.

Lorsqu'on l'envisage sous ce rapport, on arrive à la faire regarder comme une conséquence inévitable de la notion seule des attributs célestes. Un être humain, profondément touché de l'existence du Dieu qui nous créa et qui nous crée chaque jour de nouveau en nous conservant, n'a pas besoin de se prouver à lui-même, par une suite d'argumens persuasifs, la nécessité de la prière : le sentiment seul de la puissance de Dieu et du néant de l'homme est une conviction de cette nécessité. La prière ne consiste pas seulement dans la flexion des genoux, le croisement des mains et l'articulation d'un symbole : l'ame possède son langage, et l'intelligence qui se parle se comprend elle-même. L'idée est une voix; et, de même que les sons de notre bouche retentissent dans ce monde en frappant l'air ébranlé, ainsi la parole, verbe de notre âme, doit trouver dans le monde immatériel un écho pour répondre. Ainsi, la prière n'étant, à vrai dire, que l'aveu de la dépendance où

nous sommes vis-à-vis du souverain de la matière et de la pensée, peut se manifester sous beaucoup de formes, et naître secrètement dans l'ame des hommes qui défendent même à leur bouche de la proférer. S'humilier de quelque manière que ce soit, admirer l'Océan, se ravir dans la contemplation des astres, sentir l'infini de la nature, avoir foi dans l'immortalité de l'ame, tout cela c'est prier obscurément. Ceux-là qui sont remplis dignement de la pensée de Dieu ne peuvent, sans inconséquence, refuser d'admettre la prière : non-seulement ils mentiroient à eux-mêmes, mais ils trahiroient un devoir sacré. La conscience ne se borne point à nous faire sentir notre foiblesse, elle nous ordonne de la confesser à Dieu en lui exposant nos misères. Nous sommes ses enfans, ses sujets, ses serviteurs; nous avons tout reçu de lui : d'un regard il pourroit dissoudre l'univers, et d'un mot nous anéantir. Nous sentons dans le fond de notre ame cette dépendance : nous sommes maîtres de repousser l'idée de notre sujétion; mais cette idée est conforme aux lois de notre nature; il faut se faire violence pour n'en pas être

possédé; et ne jamais vouloir penser à notre situation envers Dieu, c'est enfreindre un devoir écrit dans le cœur de tous les hommes. La toute-puissance n'a pas besoin pour elle-même de nos hommages : mais elle n'avoit pas plus besoin de nous communiquer l'être; elle a voulu nous créer : nous le savons, en voyant la lumière du soleil; elle a voulu également que nous la priassions; et nous le savons par l'idée de notre néant. Mais la conscience nous ordonne encore d'édifier les hommes par notre exemple, et de les attirer à Dieu par les marques extérieures de notre respect et de nos hommages envers celui qui est *le premier et le dernier :* car nous ne devons pas seulement nous améliorer, mais travailler au perfectionnement des autres. Tels sont les principes incontestables par lesquels la philosophie pourroit établir la nécessité de la prière ostensible; et voilà comment la raison arrive aux mêmes résultats que la religion. O instinct céleste! croyance naturelle de l'esprit qui s'ignore! tu éclates dans l'universalité des traditions religieuses et des rites sacrés de tous les peuples! La respiration est une fonction de la vie corporelle;

la prière en est une de l'existence morale. L'ame sent le besoin d'aspirer Dieu. Un sophiste peut nier cette vérité; mais le soleil poursuit sa carrière, l'Océan gronde entre ses bords, la nature obéit à ses lois, et les prières du genre humain montent vers l'Eternel. Tous les hommes s'entendroient, d'un pôle de l'univers jusqu'à l'autre, pour éteindre l'encens qui fume sur les autels, et pour suspendre le concert de leurs hommages, que la terre et le ciel vengeroient leur auteur de ce silence impie; la prière bannie du cœur de l'homme trouveroit dans la nature une ame pour la recevoir. Les entrailles de la terre pousseroient à la louange de Dieu un long cri d'amour; et c'est alors que les sphères du ciel, célébrant le Très-Haut, feroient entendre véritablement cette mélodie prodigieuse que rêvoit Pythagore.



VIII.

Argument du théisme.

Nous venons de réfuter les argumens que forme la philosophie contre l'autorité de la prière : maintenant, ne pourroit-on pas nous répondre : Nous vous accordons que l'homme trouve dans l'amour de Dieu une source inépuisable de perfection et de bonheur; mais quelle preuve tirez-vous de notre aveu, en faveur du christianisme? l'homme qui se borne à croire dans un Dieu, auteur et conservateur de toutes choses, et qui reconnoît la nécessité de la prière, ne peut-il, sans être chrétien, devenir ainsi complètement bon et parfaitement heureux?



IX.

Le théiste ne sauroit parvenir comme le chrétien à l'amour parfait de Dieu.

L'AMOUR de Dieu ne peut exister sans la foi dans la possibilité du retour que Dieu accorde à celui qui l'aime; ce point est démontré. Mais comment croire que Dieu nous aime, en voyant l'état actuel de la nature et le mal qui y règne, en contemplant nos misères, le désordre en nous et hors de nous? A moins qu'on ne s'explique la cause de cette situation, on reste dans un doute qui rend impossible la persuasion où nous devons être que Dieu rend à sa créature attachement pour attachement : ainsi, déjà, le but de la vie ne peut être atteint, si l'on n'a pas foi dans une explication satisfaisante de la destinée humaine et de l'état de l'univers. Lisez dans le cœur du théiste : voyez-y la prière s'élever un moment vers Dieu, s'agiter pour trouver ce grand être au milieu

de l'immensité de la nature, et fatiguée bientôt d'un essor vague et infructueux, rentrer dans son ame où le découragement l'étouffe. Pourquoi? parce qu'incertain du rapport que Dieu entretient avec l'homme et avec le monde, le théiste ne peut jamais se reposer dans la conviction intime que Dieu l'aime et l'exaucera. L'homme ne sauroit donc vivre d'une affection concentrée en Dieu, s'il lui manque une opinion arrêtée sur la création de l'univers et sur les causes de notre destinée actuelle. Mais cette opinion ne peut être que l'une des trois idées suivantes : l'homme et la nature ont été créés ni plus ni moins parfaits qu'ils ne sont, ou moins parfaits, ou enfin plus parfaits. De ces trois opinions diverses, les deux premières ne nous permettent pas de croire que Dieu nous aime, ni par conséquent d'aimer Dieu. Car l'état misérable où nous sommes, si nous le jugeons l'effet unique de la volonté suprême, ne suppose pas un Dieu rempli d'amour pour nous; et ce raisonnement acquiert plus de force, si l'on imagine qu'il nous ait créés encore plus misérables que nous ne sommes. Reste l'o-

pinion qu'il nous a formés plus parfaits, et que nous sommes déchus; ici se présentent encore deux croyances possibles, d'abord, celle que Dieu nous a fait déchoir par sa seule volonté, et ensuite celle que nous sommes déchus par notre propre faute. Si Dieu nous a fait déchoir par sa seule volonté, c'est encore une preuve que son amour n'a pas éclaté envers l'homme; et cette conception devient un obstacle nouveau à ce que l'amour de l'homme éclate envers lui : de sorte qu'enfin la possibilité unique de placer toutes nos espérances et toutes nos affections dans ce Dieu, et d'atteindre ainsi le grand but de la vie, ne peut s'allier qu'avec cette dernière opinion, qu'il nous a créés originellement parfaits et heureux, et que c'est par notre seule faute que nous sommes tombés de cet état primitif de bonheur et de perfection. Mais cette croyance même ne suffiroit pas encore : car Dieu pourroit nous avoir aimés et ne nous aimer plus, surtout avec l'hypothèse que nous ayons commis une faute primitive. Il faut donc encore concevoir qu'il nous a pardonnés, et comme l'état de la nature et de

l'homme n'offre aujourd'hui que les traces visibles d'une punition, il faut avoir foi dans un gage antique et maintenant invisible du pardon céleste. Or, ces trois croyances que nous sommes déchus par notre faute, que Dieu nous a pardonnés, et que nous avons de ce pardon un gage antique et maintenant invisible; tels sont les trois fondemens du christianisme. Sitôt qu'on les admet, cette religion tout entière arrive nécessairement. Il s'ensuit donc, qu'à moins d'être chrétien, on ne sauroit aimer Dieu ni trouver dans cet amour la perfection et le bonheur.

Une des causes de la tiédeur du théiste envers l'Être souverain, c'est la grandeur même de Dieu. L'immensité de cet être l'écrase. Il ne le conçoit que comme incompréhensible; et son amour, qui se fatigue à errer sur cet océan de perfections, ne trouvant aucun point fixe où se reposer, revient s'abattre sur les rivages de ce monde. La Divinité, à force de se représenter au théiste comme tout, devient pour lui comme si elle n'étoit rien; et, partout disproportionnée à ses conceptions, est à la fois sans cesse présente et absente. Pour que Dieu pût être

saisi par l'esprit de l'homme sans rien perdre de son infinité, il faudroit qu'il se montrât sous une forme limitée qui le déterminât pour nous, mais à laquelle cependant se trouveroit jointe, par un lien mystérieux, sa grandeur infinie; de sorte que, s'accommodant à la foiblesse de notre nature par un côté, il conservât son immensité par tous les autres : alors nous le saisirions sur ce point fixe, et nous établirions un rapport positif et suivi entre sa nature et la nôtre. Nous n'en garderions pas moins la conception de son infinité; mais cette conception sans bornes seroit unie dans notre intelligence à une notion précise. Ainsi nous savons, par exemple, que la lumière est partout; mais nous avons en même temps l'idée positive du soleil, qui est une forme déterminée de la lumière. Eh bien! cette forme distincte que Dieu devroit prendre pour obtenir notre amour, le chrétien croit qu'il l'a prise, et cette croyance résout le problême. Jésus-Christ est ce soleil où la clarté universelle a limité le cercle de ses rayons.

Enfin une dernière cause qui empêcheroit le théiste de parvenir à l'amour parfait

de Dieu, quand même il pourroit avoir foi dans la prière, c'est l'incertitude où il seroit, lorsqu'il auroit péché, si Dieu lui pardonne son péché, et l'aime encore. Ne sachant pas, d'une manière certaine, quand et comment la colère de Dieu est apaisée, cette ignorance, source d'un infaillible découragement, arrêteroit le cours de son affection sublime. Il est donc évident que cette affection ne sauroit se maintenir sans la foi dans quelque chose qui rachète continuellement nos fautes devant Dieu, et qui nous donne la certitude que nos péchés, étant lavés par une expiation sans cesse renaissante qui ne vient pas de nous, Dieu se contente de notre repentir, et nous aime toujours si nous l'aimons encore. Ici éclate encore la nécessité de la foi dans la vertu toujours agissante de la rédemption. O christianisme, tes preuves semblent sortir de dessous terre et se multiplier à mesure que nous marchons! Tous les élémens dont tu te composes se lient étroitement aux conditions sans lesquelles l'homme ne peut atteindre la fin de sa nature; de sorte qu'il nous semble impossible de nier que, l'amour de Dieu étant

posé comme l'unique moyen de satisfaire à toutes les lois de notre être, le chrétien, par cela seul qu'il est chrétien, se trouve satisfaire à toutes ces lois.

Aucune religion ne sauroit nous mettre en état de remplir les mêmes conditions. Les dieux impurs du paganisme ne pouvoient offrir le véritable objet de l'amour à l'ame qui tend à s'unir avec la perfection tout entière; et leur multiplicité devenoit un obstacle invincible à la consommation de l'unité entre cette ame et l'objet qu'elle adore. Cette réflexion s'applique à tout culte qui ne reconnoît ni l'unité ni la perfection de Dieu. Mahomet passe sous silence la nécessité d'une rédemption, et refuse à l'ame sa vraie félicité en lui réservant, dans une autre vie, des biens sensibles; et enfin la religion juive ne fait que promettre à l'homme les biens dont le christianisme le fait jouir. Ainsi, non-seulement cette dernière religion, qui nous met en possession de l'unique moyen d'atteindre le but de l'existence, a le droit de dire : *Je suis la voie, la vérité et la vie;* mais encore, de toutes les religions de la terre, elle est la seule qui ait ce droit.

Dieu ne peut exiger que nous ayons foi dans l'erreur: ce qu'il exige que nous croyions est donc nécessairement vrai. Or, il est évident que notre foi dans le christianisme est commandée par Dieu, puisque cette religion est le seul moyen d'accomplir les lois qu'il nous a imposées : nous avons donc prouvé logiquement la vérité de la religion chrétienne.





LIVRE TROISIÈME.

RÉALITÉ

D'UNE

DÉGÉNÉRATION.

I.

Du rapport qui existe entre l'état actuel de la nature extérieure et la situation présente de l'homme.

INTELLIGENCE et matière, voilà les deux seuls caractères sous lesquels se manifeste l'existence. Il nous est impossible de rien concevoir qui ne soit pas intelligent ou matériel.

Dieu, les esprits incorporels et la pensée de l'homme, voilà les substances purement intelligentes; le corps de l'homme, l'animal, la plante et la pierre, telles sont les formes de la pure matière. Entre ce qui connoît et ce qui ne connoît pas, entre le matériel et l'intellectuel est un intervalle éternellement durable, comme la distance qui sépare deux lignes parallèles. Cependant un lien inexplicable, joignant le ciel et la terre, unit entre eux tous les modes de l'existence, et rattache le dernier degré de la nature morte à la source de l'intelligence. Le grain de sable est à l'extrémité de cette chaîne dont l'autre extrémité est Dieu. Le point où l'abîme entre la pensée et la matière semble comblé se trouve marqué dans l'homme, et il nous a été réservé d'offrir l'alliance de deux mondes opposés, et de réunir dans notre même nature les deux seuls caractères de l'existence tout entière. O prodige! d'un côté, vils, foibles, variables, corruptibles et périssables; de l'autre, forts, sublimes, immuables, simples et immortels, tels nous sommes. Ces deux faces diverses d'un même être expliquent les deux sentimens con-

traires qui se partagent notre vie, le désespoir et l'orgueil. Lorsque, nous traînant tout découragés sur cette terre où le frêle arbrisseau occupe plus d'espace que nous, nos yeux viennent à se lever vers ces mondes innombrables qui remplissent les cieux, nous nous sentons accablés; nous reculons devant la matière, et nous disons : Qu'est-ce que l'homme? Et dans le moment où cette plainte amère nous échappe, notre esprit embrasse l'immensité. Nous ne pouvons être effrayés de ces grands corps de lumière que parce que nous concevons l'infini, et la cause de notre tristesse prouve la grandeur de notre ame.

L'homme est une intelligence créée pour connoître et pour aimer les perfections de la puissance absolue et de la beauté suprême. Mais notre ame, destinée à exercer cette faculté de connoissance et d'amour, se trouve enveloppée d'une forme matérielle, et ne peut se procurer que par l'intermédiaire des sens les images de l'objet qu'elle adore. Le monde qui nous environne est dans un rapport exact avec notre double nature. Il offre à nos sens une face maté-

rielle dont les parties diverses, composées de lumières, de sons, de parfums, de couleurs, viennent réfléchir leurs traits variés sur cette glace à travers laquelle notre raison captive regarde l'univers. Si la nature extérieure se bornoit à nous faire percevoir les teintes de toutes les couleurs, à refroidir ou à réchauffer nos membres, à nous faire sentir l'impression de la dureté ou de la mollesse, de la sécheresse ou de l'humidité, de l'harmonie ou du désaccord; si, en un mot, l'univers matériel ne nous offroit que l'ensemble de ses corps, et se bornoit à agir sur les organes du nôtre, il est évident que notre raison, formée seulement pour connoître le vrai, le beau et le bien, ne pourroit exercer ici-bas sa propre activité, et resteroit oisive pendant tout le cours de la vie, laissant l'homme réduit au triste partage de la brute, c'est-à-dire, au sentiment passif de la douleur et du plaisir. Mais il n'en est pas ainsi.

Combinaison merveilleuse de la création! La disposition relative des objets naturels, la diversité des couleurs, la splendeur du soleil et des astres, les différens aspects que cha-

que saison vient prêter à la nature, les guirlandes de fleurs attachées par le printemps, la chute des feuilles dispersées par l'automne, la forme des nuages, le bruit de la foudre, le silence des forêts, l'étendue et le mouvement des flots, tous les spectacles enfin que peut nous offrir la terre, éveillent en nous, à propos des sensations qu'ils font naître, les idées qui servent d'aliment à notre ame et apaisent son besoin immatériel de connoître la vérité.

Voilà donc l'homme composé d'une ame purement intelligente et d'un corps entièrement sensible, et voici la terre, enveloppe entièrement physique d'idées tout intellectuelles. L'homme ne peut obtenir la connoissance de la vérité que par l'intermédiaire de ses sensations, et la nature ne peut révéler les notions du vrai qu'en agissant sur nos organes. Quelle admirable relation! Cet être, dans la formation duquel l'intelligence et la matière sont réunies, se trouve placé dans un monde où l'objet de l'intelligence est caché sous la matière. Nous défions qu'on puisse imaginer pour l'homme un autre arrangement possible, une autre

situation satisfaisante, un autre lieu habitable. Ces observations nous conduisent à une importante conclusion, c'est que la terre est faite pour l'homme.

II.

Si le sort de l'homme changeoit, il faudroit que l'état de l'univers matériel changeât aussi.

Le rapport de leur situation respective est tellement étroit, que, si notre destinée actuelle changeoit, l'état présent de l'univers devroit obéir à cette mutation, et que le moindre déplacement dans la relation de notre ame avec nos sens ne permettroit plus au soleil, ni aux flots, ni aux vents de suivre leurs lois accoutumées. Il faudroit une seconde parole pour refaire le monde. Si, par exemple, nous ne devions plus être assujettis à l'impression des intempéries de l'atmosphère; si nous étions moins livrés, de toutes parts, aux accidens, aux besoins et

aux souffrances; si le poids de nos misères étoit adouci, alors Dieu auroit à faire respecter la petite portion de matière qui nous couvre, par les tremblemens de terre, par les éruptions de volcan, par les exhalaisons pestilentielles et par le débordement des fleuves, et toute la constitution de la nature devroit être recomposée. La faculté de sentir et de penser compose toute la nature de l'homme; et, lorsqu'on a parlé des sensations et des idées, on a énuméré tout ce que renferme ce monde vivant qui est nous-mêmes. Si une mutation s'introduit dans l'édifice, elle ne peut donc porter que sur l'un de ces deux ordres. Mais il est impossible que l'objet de notre intelligence puisse être autre qu'il n'est maintenant; car l'objet de la raison est toujours quelque chose d'immatériel, et ce qui est immatériel appartient à un monde immuable. Toute idée, étant un jugement, s'applique à un rapport quelconque entre les choses : tout rapport rentre dans les notions du vrai, du beau et du bien, qui sont les trois formes de Dieu. L'objet de la pensée humaine, étant la vérité, ne peut donc subir aucune varia-

tion; la manière de l'apercevoir peut seule changer.

Ainsi l'unique modification dont la condition humaine soit susceptible regarde nos impressions extérieures, et il est bien évident que ces impressions n'étant que l'action de l'univers sur nos sens, si la moindre de nos sensations est altérée, le monde entier doit changer avec elle.

Nous sommes parvenus à cette conséquence, que, si la destinée de nos pères n'a pas été la même que le sort de leur malheureuse postérité qui se nourrit de ses sueurs et de ses larmes, la face de la nature étoit également en harmonie avec une existence plus prospère, et qu'il devoit y avoir équilibre entre les grandes lois physiques de l'univers et les lois intérieures de la destinée de l'homme.

Prouvons maintenant que nous sommes déchus d'une condition plus heureuse.



III.

Le but évident de la création de l'homme ne peut plus être atteint maintenant.

L'HOMME paroît évidemment créé pour se servir de la matière comme d'un moyen de connoître. Qui peut nier que la vie soit dans le développement de la pensée? Les affections de l'ame et l'exercice de notre raison, voilà, sans contredit, ce que nous appelons généralement la véritable existence. Nous disons d'un homme qu'il n'a pas vécu, lorsqu'il a consumé sa vie dans le sommeil de l'esprit et dans le seul exercice de l'activité corporelle.

Si la notion juste de la vie s'applique à l'existence de cette partie de nous-mêmes qui n'est pas matière, quel est cet étrange renversement dans notre destinée, et cette impossibilité actuelle de parvenir entièrement au but de l'existence? Les sens, formés pour favoriser la vie intérieure, sont

devenus l'obstacle qui nuit à l'exercice de notre intelligence. Ils ont tourné contre leur fin, et d'esclaves ils se sont changés en ennemis. Ce corps, fait pour servir l'ame, a connu la souffrance, la débilité, les maux de toute espèce : l'obligation de veiller perpétuellement à la conservation de son frêle mécanisme ne permet plus à la pensée de s'en servir comme de l'instrument matériel destiné à lui offrir les images de la vérité. Est-ce là le tableau de l'homme tel qu'il nous apparoît dans l'ordre intelligible de la création? Jamais l'ame n'exerce, dans aucun homme, toutes les facultés dont nous la voyons douée, et nous expirons tous sans avoir mis en œuvre cette plénitude d'existence dont nous nous sentions dépositaires. Que devient ce rayon du ciel, ce don de la pensée, ce pouvoir de comprendre, d'admirer et d'agir, sous l'enveloppe du sauvage grossier et du noir habitant de la Guinée? Que leur revient-il du présent que Dieu leur fit d'une ame, puisque leur raison ne jette, dans tout le cours de leur vie, qu'une si foible lumière? Ils meurent sans avoir existé; ils étoient nés hommes, ils n'ont pas vécu

hommes, et ils ont manqué à la fin évidente de leur nature. Il en seroit ainsi de quiconque seroit élevé parmi nous au plus haut degré de vertu et de génie, puisque cet homme resteroit encore bien en deçà de la perfection que l'ame nous paroît susceptible d'acquérir, et s'arrêteroit si loin du développement que l'intelligence est capable d'atteindre.

La vie actuelle est comme un travail pour reconquérir les anciens privilèges de notre race; l'idée et le sentiment du but de l'existence nous sont restés, et nous nous consumons en efforts pour nous rapprocher d'une félicité qui nous paroît l'objet de cette vie. C'est pourquoi nous écoutons si difficilement les leçons austères de la religion, qui nous avertit d'abjurer ici-bas l'espoir du bonheur. Nous avons la conception d'une destinée meilleure appliquée à notre condition sur la terre. C'est une vie animée, riche, pleine, entière, que nous concevons possible sous les conditions positives de notre nature; une vie dont nous portons tous en nous l'image secrète, et que nous comparons sans cesse avec un sentiment amer à

la réalité froide, pauvre, aride et incomplète de notre existence : preuve du souvenir confus d'un autre état et du sentiment de notre première destination!

La beauté idéale découverte par les beaux-arts prouve encore le souvenir et le besoin d'un monde meilleur. La poésie nous représente une nature supérieure à la nature réelle, et s'élève au-dessus de la conception des choses présentes. N'est-il pas évident que nous étions formés pour jouir de la beauté tout entière revêtue des formes de la nature, et que l'art cherche à rassembler les traits épars de cette beauté première, pour nous reporter en rêve vers le bonheur des premiers jours?

IV.

Le premier homme ou les premiers hommes, privés du secours de toute éducation humaine, ont dû recevoir l'assistance d'une éducation divine.

Si nous n'étions pas déchus d'une destinée plus parfaite, l'ame n'auroit exercé, dans aucun temps, l'activité convenable à la nature humaine, et le moment où le souffle de Dieu l'auroit animée, eût été précisément celui où elle eût sommeillé davantage. En effet, si l'homme n'est pas dégénéré, au jour qu'il naquit pour la première fois, sans sortir du sein d'une mère, les premiers développemens de sa vie ont dû suivre le même cours auquel notre foiblesse nous assujettit maintenant; et, comme nous devons la conservation de notre vie et l'acquisition de nos premières connoissances aux soins et aux bienfaits de l'éducation, l'homme, échappé des mains du Tout-Puissant et pourvu de cette intelligence qui, pour l'animer, s'étoit

détachée de la vertu de Dieu; l'homme eût été réduit à sa propre foiblesse et privé du fruit des travaux de toute une race qui n'existoit pas encore. Ainsi l'espèce humaine, dans toute la fraîcheur de son origine, soit qu'elle eût été créée dans la foiblesse de l'enfance, ou immédiatement élevée à la force de l'âge mûr, auroit été dans l'impuissance de conserver par elle-même le don de l'existence; et tous ces premiers hommes, qui ne connoissoient d'autre père que Dieu, auroient infailliblement péri en se débattant en vain contre les besoins d'une misère inévitable.

On sent toute l'absurdité d'une pareille conséquence; or, si les ancêtres du genre humain, privés des secours de leurs semblables et dépourvus de toute éducation humaine, ont reçu, pour exister, une éducation quelconque du ciel même, il est prouvé que la race mortelle, abandonnée maintenant à elle-même, est déchue d'un état primitif, et qu'elle a cessé de jouir de toute l'activité d'intelligence qui lui étoit nécessaire dans les premiers jours du monde pour entretenir un commerce glorieux avec la Divinité.

Alors tout s'explique : le mystère de la vie se découvre, l'ame a été condamnée, pour une faute quelconque, à souffrir la révolte des sens et les douleurs du corps ; mais, comme il auroit fallu l'anéantir pour lui ôter l'amour du beau et du vrai, elle a conservé sa fin sublime, et elle subit, dans les misères de la vie, une expiation qui lui permet de reconquérir, sous une autre forme, au-delà du tombeau, sa grandeur première et sa félicité perdue.

V.

Souvenir universel d'un âge d'or.

Traditions populaires de toutes les nations antiques, vieilles archives du monde, transmises d'âge en âge pour nous instruire des rêves qui ont paru charmer les misères de nos aïeux, je vous interroge ; et vous aussi, vous comparoissez pour nous prouver le souvenir que le genre humain a conservé des jours de son enfance ! Age d'or, forme

poétique d'une vérité profonde, tu nous instruis de ce besoin que les hommes éprouvèrent toujours d'imaginer au moins une époque où le bonheur n'étoit pas encore rappelé ni espéré, mais senti. La terre alors, si nous en croyons les chants de ces historiens qui racontent, la lyre en main, les croyances de la race humaine; la terre n'exigeoit pas que le soc entr'ouvrît son sein; des ruisseaux de lait serpentoient dans les vallons, et le miel étoit distillé par les rameaux en fleurs. Nous retrouvons ici, sous les formes brillantes du poète, l'harmonie des lois de la nature avec l'innocence, la paix et le bonheur de l'homme nouveau-né; mais l'homme déchu a entraîné dans sa ruine le reste du monde, et ce puissant effet de sa chute montre combien il étoit né grand. La terre, comme l'ame, a été soumise à de nouvelles lois; celles qui la gouvernoient sont devenues opposées les unes aux autres, comme le sont entre eux les mobiles des actions humaines, et le combat des élémens a été d'accord avec la lutte de l'ame contre les passions. Si l'on traite de blasphème contre la puissance et

la justice de Dieu cette opinion, que le trouble règne dans la nature, c'est qu'on oublie que le désordre physique est devenu une condition de l'ordre moral, et que, destiné à souffrir, l'homme tombé n'avoit plus d'autre moyen pour rentrer dans le bien, que de lutter contre le mal.

Certes, l'état actuel de l'univers et du genre humain trouve sa raison dans les principes de la toute-sagesse, et, sous ce rapport, la situation présente est conforme aux règles absolues du bien. Mais nous concevons que l'ordre et la paix pourroient régner à la fois dans la nature et dans notre cœur. Nous imaginons que l'ordre physique et la tranquillité de l'ame pourroient s'accorder à la fois avec les lois immuables de la justice et de la vérité. Sans doute, la situation où un pareil accord se réaliseroit n'est pas la nôtre; elle a dû exister autrefois, mais maintenant le mal est entré dans la vie humaine, parce que le bien, dans l'état actuel des choses, ne pouvoit plus exister sans le mal. Nous remontons vers notre destinée primitive quand nous triomphons du désordre, soit hors de nous, soit

en nous. L'intelligence humaine est obligée de rétablir la paix dans la nature pour la forcer de satisfaire nos besoins; et, lorsque la terre, dépouillant son aspect sauvage et désordonné, se fertilise et s'embellit, c'est que l'homme est parvenu à la pacifier, à vaincre l'opposition de ses lois contraires, et à la ramener vers l'unité première. Ainsi, nous assurons également dans notre ame la paix et le bonheur, lorsqu'y faisant cesser la division, nous confondons ensemble les mobiles qui se disputoient l'empire sur notre volonté. Dès que nos efforts cessent de maintenir cette double paix, d'un côté, la terre reprend sa rudesse inculte; elle se trouble, la guerre des élémens recommence, et les traces de la malédiction reparoissent; de l'autre part, nos passions se déchaînent contre nous; elles traînent à leur suite les souffrances, les larmes et le désespoir, et l'homme prouve, en invoquant la mort, que la vie n'est plus qu'un présent de la colère céleste.

Mais il ne suffit pas de prouver la réalité d'une déchéance primitive; et le même genre de démonstration doit être appliqué à toutes les bases du christianisme.



LIVRE QUATRIÈME.

DE L'UNITÉ

DE LA RACE HUMAINE.

I.

Le Nègre possède une ame identique à la nôtre.

Les incrédules, tournant sans cesse autour de l'édifice sacré de notre religion, ne se croient jamais plus sûrs de prévaloir contre ses portes augustes, que lorsque le fondement même leur en paroît trembler. Ainsi le christianisme reposant sur le récit

de Moïse qui fait sortir d'un seul homme tous les peuples de la terre, ils s'évertuent à contester l'unité de la race humaine. Ils partagent les habitans du globe en espèces marquées, selon eux, de signes irrécusables. Ils vont chercher, dans les sables brûlans du Congo et de la Guinée, l'Africain au nez aplati, à la lèvre épaisse, à la peau d'ébène, et se servent de ce malheureux comme d'un argument contre la foi qui les importune. Ce leur est aussi une heureuse rencontre que celle du Lapon, et ils s'empressent d'alléguer l'exiguité de sa nature et la difformité de son corps, en preuve de la diversité des espèces.

Partager l'humanité en plusieurs races, c'est soutenir que les hommes sont différenciés par des caractères si distincts et si profondément unis à leur existence, qu'il est impossible de regarder ces caractères comme produits par l'action du temps, des mœurs, du régime et du climat. La première question que nous avons à résoudre est donc celle-ci : Quelles sont les différences sur lesquelles repose l'opinion de la diversité des races? Cette question, une fois résolue, mène après

soi la suivante : Ces différences qui existent entre les hommes sont-elles de nature à prouver la pluralité des espèces?

Et d'abord, pour déterminer en quoi le Nègre, par exemple, diffère des autres hommes, appliquons-lui le résultat de nos recherches sur la nature humaine, et voyons si tous les élémens de cette nature se retrouvent dans son être.

L'ame a été suivie par nous dans tous ses mouvemens les plus secrets ; nous avons trouvé la loi qui la gouverne, et ramené à une fin unique tous les besoins dont elle est consumée. Le Nègre est-il dépourvu de cette ame qui pense et qui aime? n'y a-t-il rien en lui de cet être mystérieux qui cherche la puissance, admire la vertu, brûle pour la science, et qui demeurera toujours altéré, jusqu'à ce qu'il se sente ivre d'amour et d'immortalité? Ah! s'il s'agit d'abord de l'instinct du pouvoir, les guerres des peuplades de l'Afrique entre elles sont un témoignage de l'ambition qui agite l'homme sous le plus brûlant soleil de la terre, comme elle le tourmente à l'extrémité du monde, au mépris des glaces qui ne sauroient éteindre

cette passion universelle. Les charmes de la liberté ont aussi dans l'Africain une ame qui les comprend et les adore ; et la nature humaine a voulu laisser un terrible exemple de son imprescriptible dignité, quand elle a fait fumer les rivages d'Haïti de ces flots de sang européen où le Nègre sembloit tenter d'effacer sa couleur. S'agit-il de l'instinct de la vertu? qui osera nier que Dieu l'ait mis dans les entrailles et dans le cœur de l'Africain? Si un seul Nègre est capable de vertu, la prétendue race dont il fait partie n'est pas dans l'impossibilité native et absolue de concevoir et d'accomplir les principes du bien. Or, trouvez-moi quelque esprit d'une audace assez extrême dans le sophisme pour s'engager à répondre que, dans le cours des siècles, il n'est jamais arrivé et n'arrivera jamais à aucun habitant de l'un ou de l'autre pôle d'accomplir un seul acte où l'image de la vertu reluise. Que s'il se rencontroit une personne si opiniâtre dans son sens, nous aurions tant d'exemples à citer pour la confondre, que leur nombre nous dispenseroit d'en invoquer un seul. S'agit-il de l'instinct de la science? ce besoin est là

tendance continuelle de l'esprit vers l'aliment que Dieu lui réserve. Cette soif sublime, qui se rallume à mesure qu'elle s'étanche, prend la forme d'une curiosité naïve dans le sauvage de l'Afrique. L'inconstante et puérile ardeur dont il poursuit tous les objets nouveaux décèle confusément cet instinct céleste. Son ignorance lui refuse le plaisir d'apprendre; mais, ne pouvant rien connoître, il croit tout: et de là vient la simplicité superstitieuse de tous les barbares, qui se réjouissent d'autant plus du merveilleux, qu'il alimente sans cesse leur curiosité, et que, plus heureux que le savant instruit des bornes de sa propre science, ils trouvent dans leur ignorance même un fond sans bornes qui leur suffit.

S'agit-il de l'instinct de l'amour? On n'ignore pas que, dans ces contrées brûlantes, les passions empruntent quelque chose des feux du soleil. Transportez-vous sur le seuil d'une case où veille quelque amant nourri des songes de sa tendresse; entendez-le mêler à ses chants le nom de sa bien-aimée, et la comparer, soit à la gazelle fugitive, dans la légèreté de ses dé-

marches, soit à la brise rafraîchie de la mer, dans les douceurs de sa voix. Faites plus : venez vers cet arbre immense autour duquel les fêtes de l'hyménée mènent aussi leur pompe et leur danse, comme dans notre Europe élégante, et prononcez si l'amour, étranger à l'ame des habitans de l'antique Ethiopie, n'a jamais régné que sur leurs sens, comme sur ceux des lions de leurs déserts. Demandez encore à leur ame si elle est insensible aux affections qui naissent entre les proches; interrogez les mères africaines, au cas que vous l'osiez, pour savoir si leurs enfans leur sont moins chers que nous le sommes à nos mères d'Europe. Je fais grand doute aussi que vous questionniez sur leur amour filial les peuples qui refusoient de quitter leur rivage natal, parce qu'ils ne pouvoient dire aux cendres de leurs pères de les suivre sous un ciel nouveau.

S'agit-il enfin de l'instinct de l'immortalité? Un seul mot ici nous suffira. Nous ne parlerons pas des croyances religieuses des Nègres, où cet instinct se montre à travers les nuages du culte de leurs idoles; ni de cet amour de gloire qui les rend avides,

comme, nous d'éterniser leur nom; nous nous bornerons à rappeler qu'il en est parmi eux que le baptême a régénérés, pour en faire des enfans du Christ et des héritiers du ciel. Ceux-là ont été instruits dans les préceptes de l'Evangile; nourris des promesses divines, initiés aux espérances éternelles, ils ont reçu l'idée d'une autre vie; et leur intelligence, capable de rêver un bonheur sans mesure et sans terme, a montré par là qu'elle étoit faite, non moins que la nôtre, pour comprendre l'immortalité, la mériter et en jouir.

Ainsi l'Africain possède une ame indépendante de la variété physique des couleurs; nous la sentons animée du feu céleste, quand l'occasion se présente de lui faire jeter quelques étincelles. Alors quelque chose de divin émane aussi des actions et des pensées de ce mortel étrange dont nos regards s'étonnent. Dès qu'un lien mystérieux s'établit entre la partie immatérielle de son être et celle du nôtre, quels sophismes pourroient nous persuader qu'il n'est pas notre frère?

Nous venons de prouver qu'il n'existoit aucune différence entre la nature de l'ame

du Nègre et la nature de l'ame de l'Européen. Ce seroit une mauvaise réponse, en convenant de l'identité des élémens qui composent sa nature et la nôtre, d'alléguer la disproportion de ces élémens, et de nous objecter, par exemple, que l'instinct de la science et la connoissance de la vertu ont plus d'énergie et d'étendue chez l'Européen: car pourquoi un chêne est-il de la même espèce qu'un autre chêne? évidemment parce que leur fruit et leur feuillage sont les mêmes. Mais quoi! s'ensuit-il que l'un mieux cultivé ne puisse se couronner de beaucoup plus de glands, et répandre beaucoup plus d'ombre que l'autre?

II.

En quoi le Nègre diffère-t-il de l'Européen?

De l'examen de l'ame, passons à celui de son enveloppe.

Les partisans du système de la multipli-

cité des races vont sans doute nous montrer ici un corps d'une structure nouvelle, doué d'organes différens et mû par une loi qui lui soit propre. Forcés de reconnoître l'identité de l'ame chez tous les hommes, peut-être trouveront-ils l'appui de leur système dans la diversité des organismes. Mais que nous présentent-ils? Un homme dont la peau est noire, à la vérité, et dont les cheveux épais imitent la toison de l'agneau, mais qui du reste paroît entièrement semblable à tous les autres habitans de l'univers. Comme nous, il marche le front levé, dans l'attitude du maître de la nature et d'un futur habitant des cieux; comme nous, il fait mouvoir par sa pensée les membres de son corps docile; comme nous, il voit les couleurs, entend les sons, goûte les saveurs, touche les formes et respire les odeurs; comme nous, il se précipite au plaisir, et témoigne l'horreur de la souffrance. Son cœur échauffe comme le nôtre le sang qui le fait battre; son cerveau est aussi le siège de tous les nerfs qui apportent à son ame les matériaux de ses pensées. Rien ne diffère dans les lignes générales de sa confor-

mation extérieure, et chaque portion, si petite, de son corps remplit la même destination qui lui est assignée dans le nôtre. Ainsi le corps et l'ame du Nègre ont le même but, et la même manière de l'atteindre, que le corps et l'ame des blancs. Où sont donc les différences dont on fait tant de bruit, et qui détruisent entre l'Africain et nous la communauté des espèces? Ces différences ne peuvent consister que dans la teinte de la peau, l'épaisseur de la chevelure, l'ouverture des narines, la grosseur des lèvres, et peut-être la direction de quelques os.

Nous avons résolu la première question que nous nous étions posée, et nous sommes en état de traiter celle qui s'offre naturellement à sa suite : les seules différences que nous venons d'observer entre le Nègre et l'Européen sont-elles de nature à prouver la diversité des races? c'est-à-dire, s'offrent-elles marquées de tels caractères qu'il soit impossible de les regarder comme accidentelles?

Quelque peu dissemblables que soient en effet les signes caractéristiques de l'homme sous les diverses latitudes, il est prouvé que

les habitans de la zone torride et de la zone tempérée ne peuvent être issus d'un père commun, si les différences qui existent entre eux sont inhérentes à leur nature respective, et aussi anciennes que la création de chacun d'eux.

Il s'agit donc uniquement de savoir si la raison démontre invinciblement qu'il est entré dans les intentions de Dieu que des différences si légères séparassent, dès le commencement, les hommes en plusieurs races.

Ceux qui refusent d'admettre l'unité de l'espèce humaine n'ont pas encore fourni jusqu'à présent une preuve de cette nature. Leur argument ne s'est jamais produit que sous la forme de cette proposition : les différences remarquées aujourd'hui entre l'homme éclairé par le doux ciel de l'Europe et l'homme brûlé des ardeurs du soleil africain sont si tenaces, qu'elles ne peuvent avoir obéi à l'influence du régime et du climat, et qu'elles sont nécessairement primitives et indélébiles.

Peut-être au moins ont-ils étayé cet argument de quelques preuves? Nullement.

Leur éternelle objection, c'est que le Nègre transporté sur nos rivages n'y perd point les signes distinctifs de sa race, et qu'il y engendre une postérité semblable à lui-même, où il se renouvelle sans cesse tout entier. Mais quel espace de temps déterminez-vous comme une preuve suffisante de la tenacité indestructible des signes qui le distinguent? Les années sont-elles à vous? O hommes téméraires, pouvez-vous rendre sur cette question un jugement qui n'appartient qu'aux siècles? Si la couleur de l'Africain est l'œuvre des ans accumulés, ce que firent les âges en Afrique, les âges peuvent seuls le défaire en Europe. Vous ne voyez point l'effet de la touche du soleil sur les générations qui se succèdent, vous que les années emportent avec tout le reste dans leur cours; vous ne voyez point ce soleil travaillant sur le corps de l'homme, qui survit aux individus; et la rapidité du mouvement qui vous entraîne, vous ôte à jamais le loisir d'observer, soit les traces graduelles de son empreinte, soit l'action des siècles qui peuvent passer insensiblement l'éponge sur ces grands traits de son pinceau.

III.

Les différences qui existent entre l'Africain et les autres hommes ne peuvent être primitives.

Les preuves que vous n'avez pas données contre l'unité de notre espèce, nous les fournirons en faveur de notre cause, et nous espérons démontrer, 1° qu'il n'a pu entrer dans les intentions de Dieu que les différences qui marquent le Nègre et l'Européen les divisassent dès le moment de leur création, et, pour ainsi dire, entre ses mains toutes-puissantes; 2° que ces différences dérivent nécessairement de l'influence prolongée du régime et du climat.

Et d'abord nous disons que le raisonnement seul démontre que l'Africain n'a pu s'échapper, tel que maintenant il s'offre à nous, des mains du Dieu qui le forma.

Admettez-vous d'abord que Dieu, intelligence suprême, a créé toutes les choses dont se compose l'univers, de la manière la

plus propre à leur faire remplir la fin respective qu'il leur assignoit? Ce principe admis, vous devez reconnoître que, toutes les fois que nous apercevons une chose dont l'état actuel n'est pas en harmonie avec l'intention évidente de Dieu, nous sommes en droit d'affirmer que cette chose n'a pas été créée telle qu'elle est aujourd'hui. Ainsi, entre plusieurs objets qui, formés tous pour le même but, ne l'atteignent pas également, ceux dans lesquels nous ne découvrons pas un étroit rapport entre la fin et le moyen ont dû nécessairement s'écarter, par une déviation accidentelle, du type primitif; ceux dans lesquels ce rapport est plus étroit ont dû moins s'en écarter, et enfin ceux dans lesquels ce rapport est parfait doivent être encore identiques avec ce même type primitif.

Il se rencontre ici-bas un certain nombre d'ouvrages créés par Dieu, et chacun de ces ouvrages est répété dans un plus grand ou moindre nombre d'exemplaires; mais il en est parmi ces exemplaires qui peuvent s'être altérés dans le cours des âges, et on s'en aperçoit, lorsqu'on les confronte

avec ceux qui sont restés plus conformes au but évident que Dieu s'est proposé en formant l'ouvrage dont ils sont tous des copies. Quelquefois le nombre des exemplaires altérés est si considérable, que nous ne parvenons à retrouver l'ouvrage primitif qu'en rassemblant les parties laissées intactes dans chaque exemplaire, et en recomposant ainsi le type originaire dont la découverte devient en quelque sorte une création de notre intelligence.

Développons la même idée en d'autres termes.

Il y a deux élémens à distinguer dans chaque chose, *sa raison d'être* et *sa manière d'être*. Le second de ces élémens est évidemment subordonné au premier; de sorte que, pour savoir la manière d'être d'une chose au moment où elle a été créée, il suffit d'examiner quelle est encore actuellement sa raison d'être; car Dieu sans doute ne l'avoit formée de telle ou telle façon que parce qu'il avoit telle ou telle intention en la formant. Or la raison d'être est invariable, parce qu'elle est immatérielle, et qu'elle échappe par son invisibi-

lité à l'action de l'univers extérieur; mais la manière d'être est variable, parce qu'elle consiste dans une forme matérielle, qui peut être modifiée par les élémens du monde physique.

Appliquons à notre sujet ces principes incontestables. Les seules différences que nous ayons trouvées entre le Nègre et l'Européen se bornent aux traits du visage, à la structure de quelques os, à l'épaisseur de la chevelure et à la couleur de la peau. La question est de savoir si ces différences existoient déjà quand le Nègre et l'Européen ont été créés; car, s'il en est ainsi, l'homme de la zone torride et l'homme de la zone tempérée forment évidemment deux espèces distinctes, et ne peuvent descendre d'une souche commune. Or nous soutenons d'abord que les traits du visage et la structure des os ont été nécessairement semblables, dans l'un et dans l'autre, au moment de leur création, et nous le prouverons en quelques mots.

Chaque trait est réservé à une fonction particulière dans le visage humain : l'œil, le nez, la bouche sont pour l'Africain les

organes de la vision, de l'odorat et du goût, comme pour l'Européen. Cela posé, Dieu, en créant la figure humaine, a dû primitivement en déterminer les linéamens constitutifs; la forme des différentes parties de cette figure s'est trouvée alors nécessairement dans un rapport parfait avec leur fonction respective; la proportion de chaque trait s'est trouvée commandée, pour ainsi dire, par sa relation avec l'ensemble. Si donc chacun des traits du Nègre a la même destination que chacun des traits de l'Européen, les traits du Nègre n'ont pas pu avoir, au moment où ils ont été déterminés par Dieu, une autre forme que ceux de l'Européen; car la forme, encore une fois, n'étant que la manifestation visible de la raison d'être, il est incontestable que, si la raison d'être est la même, sa manifestation visible doit être également la même. Ce que nous venons de dire s'applique à la structure des membres et à la direction des os, puisque les diverses parties du corps sont formées dans l'Africain pour accomplir les mêmes mouvemens, obéir à la même loi, servir les mêmes désirs, les mêmes besoins,

les mêmes volontés que dans l'habitant de l'Europe.

Nous avons montré, en parlant du beau idéal, qu'il existoit un type incontestable de la forme humaine, et que la beauté n'étoit, en définitif, que l'entier accomplissement de l'intention dans laquelle chaque membre a été créé et coordonné au plan de l'économie générale. La Grèce, cette passée maîtresse dans le jugement et dans la reproduction du beau, l'avoit si bien envisagé sous ce point de vue, que la légèreté, la souplesse et la force accomplie des membres formoient à ses yeux les conditions nécessaires de leur beauté. Elle alloit jusqu'à vouloir que l'image de la vertu brillât sur le visage, comme l'expression de la vigueur et de la dextérité sur les membres, afin que la perfection de la beauté fût la réalisation complète de toutes les lois de l'ame et des sens. L'homme *beau*, dans ce système, étoit l'homme capable d'exécuter physiquement tout ce qu'il lui est ordonné moralement d'accomplir. C'étoit l'homme jouissant de la puissance réelle de faire de chacun de ses membres l'usage le plus étendu qu'il soit

possible à l'intelligence d'imaginer. Ne reconnoissons-nous pas la vérité de ces principes en présence d'une belle tête ou d'un corps harmonieusement proportionné? Ne reconnoissons-nous pas que l'homme doué de ces avantages se rapproche du moule primitif dans lequel Dieu a jeté son ouvrage? Oui, nous concevons que les traits et les os du Nègre ne peuvent avoir eu, en sortant des mains de Dieu, une autre forme et une autre direction que ceux des autres hommes, parce que la perfection de son visage et de ses membres ne sauroit différer de la perfection de l'homme, en général, et que deux hommes qui seroient complètement beaux, l'un en Afrique et l'autre en Europe, devroient, de toute nécessité, être identiques.

Voici déjà une réduction dans le nombre des différences qui séparent l'homme des latitudes brûlantes de l'homme des zones plus douces.

Celles qui ne sont pas comprises dans cette réduction, et dont nous n'avons pas encore démontré le caractère accidentel, se réduisent aux deux suivantes : l'épaisseur de la chevelure et la couleur de la peau.

Le raisonnement dont nous allons nous servir pour montrer que ces deux signes divers ne peuvent avoir appartenu, dès la création, à deux races distinctes, suffira, nous l'espérons, pour faire asseoir le principe de l'unité de notre espèce sur un fondement inébranlable.

La surface de notre globe se divise en cinq zones, une torride, deux tempérées et deux glaciales; mais ces cinq grandes divisions sont partagées elles-mêmes en un grand nombre de climats différens qui forment une chaîne conduisant de la contrée la plus brûlante de la terre au pays le plus abandonné par le soleil. Les géographes établissent soixante climats séparés les uns des autres par un intervalle également mesuré, et formant une échelle proportionnellement graduée pour descendre du foyer de la chaleur la plus intense au centre du froid le plus sévère. Ils ont borné là leurs subdivisions; mais il est évident que chacune de ces soixante latitudes seroit encore susceptible d'un partage en degrés successifs, qui intercaleroient de nouveaux anneaux dans cette grande chaîne, qui, pour ainsi dire,

fixée par le milieu dans le soleil, semble tenir suspendus par ses extrémités les deux pôles tout chargés de leurs glaces éternelles. Les habitans de ces latitudes diverses offrent également dans la couleur de leur peau et dans la nature de leurs cheveux une progression de nuances qui correspondent exactement à tous les degrés de la température. Le Cafre, avec sa teinte absolument noire et ses cheveux tout crépus, donne la main à l'habitant de la rive septentrionale du Niger, qui, déjà, perd quelque chose de la noirceur de son teint et de l'épaisseur de sa chevelure : lui aussi semble marcher devant l'Abyssinien, moins noir encore, qui voit à son tour, sur les rivages de la mer Rouge, la couleur et les cheveux de l'Arabe s'éclaircir et se délier, jusqu'à ce que, lavée successivement dans les eaux du Nil, dans les vagues de la Méditerranée, dans les flots d'or du Tage et dans les ondes rapides de l'Ebre et du Rhône, cette teinte africaine aille toujours en s'affoiblissant, à mesure qu'elle passe sur le front de l'Egyptien, du Grec, du Portugais, de l'Espagnol, et du Français. Ici elle tient le milieu entre

les deux teintes extrêmes; mais suivez-la sous le ciel de l'Angleterre, de l'Irlande et de l'Écosse, vous la voyez déjà briller d'une nuance plus claire; observez-la sur le bord du Cattégat, du golfe de Bothnie, et du fleuve qui arrose la capitale des Czars, et elle blanchit presque sous vos yeux; tant qu'enfin, traversant la Dwina, s'élevant sur les monts Ourals, et franchissant le sommet de l'Hécla, elle ira prendre dans le nord de la Sibérie et sur les confins du Groënland la teinte des neiges qui couvrent ces extrémités du monde.

Observez que je ne parle ici que des teintes propres aux habitans de chaque pays, et que je pourrois suivre encore une dégradation de couleur qui, du nord au midi, distingue ces habitans les uns des autres dans leur patrie respective.

Maintenant nous demandons aux défenseurs de la pluralité des races quelles sont, parmi toutes ces nuances successives, celles qui leur paroissent déterminer les espèces diverses à compter dans le genre humain. Quelle que soit leur réponse, prouvons-leur que les voilà réduits à l'alternative ou d'ad-

mettre avec nous une seule race, dont toutes les nuances ne sont que des modifications accidentelles, ou de reconnoître un nombre infini d'espèces d'hommes, égal au nombre infini de ces nuances. En effet, dans la série de couleurs que nous avons décrite, chaque teinte est à une égale distance d'une teinte plus foncée qui la précède et d'une teinte plus claire qui la suit : or, si vous me répondez, par exemple, que vous ne prétendez établir que deux races distinctes, fondées sur les deux nuances extrêmes, le noir et le blanc, je vous arrête et vous demande dans laquelle de ces deux races vous placerez tous les hommes marqués des innombrables nuances intermédiaires ; est-ce dans la race noire, ou dans la race blanche? Si c'est dans la première, il s'ensuivroit de ce raisonnement, que le Suédois, séparé du Sibérien par une nuance de couleur presque insensible, ne seroit pas de la même race que ce dernier, mais de la même que le Nègre : résultat évidemment absurde. Si vous placez, au contraire, toutes les teintes intermédiaires dans la race blanche, nous devons en conclure que l'Abyssinien,

distingué du Cafre par une teinte si légère, ne seroit pas de la même race que le Cafre, mais de la même que le Sibérien : ce qui est également insoutenable. Si vous me répondez que vous placerez la moitié des nuances intermédiaires dans la race du Cafre et l'autre moitié dans celle du Sibérien, je vous arrête encore, et vous fais observer qu'il seroit impossible que le Français, par exemple, fût de la race du Cafre, et l'Anglais de celle du Sibérien; car l'expérience prouve suffisamment que l'Anglais et le Français ne forment qu'une même race. Nous vous avons donc mis dans l'impossibilité de n'admettre que deux espèces d'hommes. En admettrez-vous trois, celles qui seroient marquées des deux nuances extrêmes et de la nuance également éloignée de ces deux bouts de la chaîne? Dans ce cas, les trois espèces d'hommes seroient le Cafre, le Français et le Sibérien; mais alors dans laquelle de ces races classeriez-vous les nuances intermédiaires entre le Cafre et le Français, et entre le Français et le Sibérien? Le même raisonnement que je viens de faire s'appliqueroit à cette nouvelle supposition. Si vous placiez

dans la race du Cafre toutes les nuances intermédiaires entre le Cafre et le Français, il s'ensuivroit que l'Espagnol, dont la nuance précède celle dont le Français est marqué, ne seroit pas de la même race que le Français, mais de la même que le Cafre dont il est si éloigné sous le rapport de la teinte; ce qui est inadmissible: et si vous faisiez entrer, au contraire, dans la race du Français toutes les nuances intermédiaires entre le Français et le Cafre, il faudroit en conclure que l'habitant de la rive septentrionale du Niger, dont la nuance suit immédiatement celle du Cafre, ne seroit pas de la même race que le Cafre, mais de la même que le Français, dont la couleur est si distincte de la sienne: chose également absurde. Je prouverois de même que vous ne pourriez placer ni dans la race du Français, ni dans celle du Sibérien, toutes les nuances intermédiaires entre le Français et le Sibérien; de sorte qu'il demeureroit prouvé que, si vous niez l'unité de la race humaine, vous êtes contraints d'admettre plus de trois races distinctes. Employant la même manière d'argumenter, nous démontrerions avec la même

facilité que vous ne pourriez pas vous borner à n'admettre que quatre races distinctes, et nous tirerions notre preuve de l'impossibilité où vous seriez de classer les nuances intermédiaires entre la première et la seconde race, entre la seconde et la troisième, et entre la troisième et la quatrième. Enfin, nous démontrerions tour à tour que vous ne pourriez non plus limiter le nombre des races à cinq, à six, à sept, etc.; de sorte que, vous poussant toujours avec le même procédé invincible, nous vous réduirions à cette extrémité, d'être contraints de reconnoître autant d'espèces d'hommes qu'il y a de nuances diverses sur le front des habitans du globe. Tombés de force dans cette assertion absurde, vous seriez réfutés; car le fait suffit pour vous prouver que l'Espagnol et le Portugais, l'Anglais et le Français, le Suédois et le Russe, etc., enfin deux classes d'hommes marqués de deux nuances immédiatement successives l'une à l'autre, ne composent ensemble qu'une seule et même race.

Le raisonnement que nous venons de faire est susceptible de cette forme beaucoup plus simple.

Je dis que les hommes des différentes latitudes du globe, savoir, le Cafre, l'habitant de la rive septentrionale du Niger, l'Abyssinien, l'Arabe, l'Egyptien, etc., font partie de la même espèce. En effet, il est évident que le Cafre et son voisin, habitant de la rive septentrionale du Niger, divisés par une nuance presque insensible, ne forment qu'une même race; mais, par la même raison, l'habitant de la rive septentrionale du Niger, et l'Abyssinien, divisés par une nuance non moins légère, ne forment qu'une même race : donc l'Abyssinien et le Cafre étant tous deux de la même race que leur intermédiaire, l'habitant de la rive septentrionale du Niger, sont ensemble de la même race. Il est évident que l'Abyssinien et l'Arabe, séparés par une teinte aussi foible que la teinte qui séparoit l'Abyssinien et l'habitant de la rive septentrionale du Niger, sont de la même race. Or, nous avons vu que l'Abyssinien étoit de la même race que le Cafre; donc l'Arabe est aussi de la même que ce dernier. Nous prouverions de même successivement que l'Egyptien, le Grec, le Portugais, l'Espagnol, le Français, etc., jus-

qu'au Sibérien lui-même, sont de la même race que le Cafre; et le raisonnement appliqué au Sibérien auroit cette forme : le Sibérien est de la même race que le Suédois, qui est de la même race que le Russe, qui est de la même race que l'Ecossais, qui est de la même race que le Français, qui est de la même race que l'Espagnol, qui est de la même race que le Grec, qui est de la même race, etc., ... que l'habitant de la rive septentrionale du Niger, qui est de la même race que le Cafre.

IV.

Du Lapon.

Dans cette liste n'est pas compris le Lapon, parce que sa nuance ne suit pas la progression de blancheur que nous avions observée en nous avançant du sud vers le septentrion. Son visage est sans doute flétri

par la rigueur excessive du froid, et par le genre de vie qu'il mène, durant les longues nuits du pôle, quand, privé du soleil, il demeure accroupi dans sa sombre hutte, au milieu d'un tourbillon perpétuel de fumée. Quelle que soit la cause de son teint livide, voici comment nous prouvons que l'habitant de la Laponie ne forme pas une espèce distincte. Les différences qui le séparent des autres hommes consistent dans l'exiguité de sa taille, la disproportion de ses membres et la nuance basanée de sa peau. Mais nous avons vu que toutes les proportions du corps humain étoient déterminées par la conception seule de la loi qui a présidé à la création de ce corps, loi qui se retrouve évidemment la même pour tous les habitans de l'univers. Une taille disproportionnée, une conformation vicieuse, ne peuvent donc être les signes caractéristiques d'une espèce isolée, parce que tout homme est créé pour faire le même usage de ses membres, et que le juste rapport entre la destination des organes et leur forme, détermine une proportion et une mesure inviolables et constantes dans le corps de tous les hommes.

D'ailleurs, l'exiguité de la taille du Lapon caractérise si peu une race particulière, que cette taille, restreinte à une mesure bornée dans la Laponie Danoise, s'élève à mesure que l'on recule vers la Laponie Russe, et reprend une proportion moyenne dans le royaume d'Archangel, qui n'est séparé de la Laponie russe que par la mer Blanche. Or, il est incontestable que, si les Lapons Danois forment une espèce isolée, au moins ils sont entre eux de la même espèce; mais nous avons dit que parmi eux on observe une élévation progressive de taille, à mesure que l'on se dirige vers la Laponie Russe; de sorte que, si ceux d'entre les Lapons Danois qui avoisinent les Lapons Russes sont de la même espèce que ceux de leurs compatriotes qui restent plus rapprochés du pôle, il s'ensuit que ces mêmes Lapons Danois, qui avoisinent les Lapons Russes, doivent être de la même race que ces derniers, parce qu'il y a une différence aussi légère et une nuance aussi foible entre les premiers et les seconds, qu'entre les seconds et les troisièmes. Mais les Lapons Russes et les habitans d'Archangel à leur tour, si voi-

sins les uns des autres, et si semblables entre eux, sont ensemble de la même race; donc les Lapons Danois, les plus rapprochés du pôle, appartiennent à la même espèce d'hommes que les habitans d'Archangel: or, la taille de ceux-ci remonte presque aux proportions moyennes, et leur peau reprend la blancheur et l'éclat qui brille sur le corps des Russes; ainsi, les Lapons Danois, avec leur taille disproportionnée et leur couleur olivâtre, rentrent dans la grande chaîne que nous avions établie entre les hommes de toutes les latitudes, et sont ramenés à faire partie de cette immense famille, dont les deux extrémités se composent encore de frères, parce que tous les intermédiaires sont évidemment frères entre eux. Nous aurions pu nous épargner les frais de tant de paroles pour démontrer l'identité de l'origine des Lapons avec celle des autres peuples de l'Europe : il est maintenant hors de doute qu'ils descendent de la même tige que les Hongrois (1). Mais il importe de mettre à l'abri de toute atteinte la grande vérité

(1) Voyez la dissertation latine de Sainowichs.

que nous avons entrepris de faire triompher. Le raisonnement employé à l'occasion du Lapon aura la même force contre toute objection tirée des anomalies offertes par quelque peuple que ce soit. Ainsi, les Samoïèdes d'Europe, dépourvus de poil et de barbe, sembleroient former une exception fondamentale et embarrassante à l'uniformité des signes d'une espèce unique. Mais arrêtez vos regards sur les membres de cette peuplade : il en est qui, placés au midi, sur les bords de la rivière de Petchora, s'éloignent avec son cours des régions les plus glacées; le menton de ceux-là sera couvert d'un léger duvet, que sa blancheur dérobe aux yeux : un peu plus loin, la barbe des peuplades qui avoisinent les rives d'Onéga devient plus distincte; continuez, et vous la verrez s'étendre, s'épaissir et redevenir peu à peu semblable à celle des Russes. Or, les Samoïèdes voisins du pôle sont de la même race que les Samoïèdes voisins de la rive méridionale, qui sont de la même race que la peuplade limitrophe aux habitans d'Onéga, qui sont de la même race que tous les autres Russes.

Le genre humain, dispersé sur la face de la terre, et partagé maintenant en peuples innombrables, qui, marqués souvent de singuliers caractères, semblent ne plus appartenir à une famille identique, ressemble à un grand fleuve qui arroseroit l'univers, et dont les bras sans nombre feroient quelquefois douter le voyageur inattentif de la communauté de leur source. Mais qu'auroit-il à faire pour décider la question? Suivant d'abord le cours principal du fleuve, il en examineroit les différentes parties; et, quelque diverses que fussent la teinte, la largeur, la profondeur, la rapidité et le goût des eaux, il observeroit si elles se touchent de toutes parts : trouvant que la seconde partie se joint à la première sans aucune interruption du courant, il n'auroit plus, pour s'assurer si la première et la troisième font partie du même fleuve, qu'à vérifier la jonction de cette troisième partie et de la seconde, et ainsi des autres, jusqu'à la dernière. Il appliqueroit le même procédé d'examen à chaque bras sinueux de ce fleuve immense, et se diroit : « Si l'extrémité de ce bras appartient au même cou-

rant que la partie la plus voisine, et si la partie la plus voisine appartient au même courant que l'espace plus éloigné qui touche à cette même partie, je suis déjà sûr que l'extrémité de ce bras et cet espace plus éloigné font partie du même fleuve. » Et continuant ainsi, il arriveroit jusqu'au point où les eaux du bras se perdroient dans les profondeurs du fleuve lui-même.

Cette comparaison donne une idée exacte du raisonnement que nous avons employé. La dégradation successive et régulière des couleurs, depuis le centre de la zone torride jusqu'aux confins de la zone glaciale, est représentée par le cours principal de ce fleuve; et les anomalies offertes par les peuplades qui semblent s'écarter de cette loi sont figurées par les bras nombreux que forment dans leurs capricieux détours ces grandes eaux qui sont censées traverser l'univers.

V.

Un raisonnement tiré de la chimie prouve l'influence du climat sur les teintes de la peau et des cheveux.

Nous pourrions nous arrêter ici, et nous renfermer dans les limites d'une démonstration suffisamment rigoureuse : mais, pour porter cette démonstration à une évidence irrésistible, invoquons l'autorité des sciences naturelles, et entourons-nous de tous les faits innombrables qui peuvent soutenir notre opinion.

Nous aurions à employer d'abord un raisonnement d'une simplicité presque naïve. L'étendue des effets augmente avec l'étendue de leurs causes; et, le rapport d'un certain effet à la cause qui le produit étant donné, on peut déterminer avec certitude l'accroissement que prendra cet effet, si on accroît d'une manière déterminée l'intensité de sa cause. L'ardeur du soleil brunit

la peau de l'homme et boucle ses cheveux : c'est un fait incontestable. Augmentez cette ardeur, la teinte hâlée de la peau deviendra plus sombre, et la frisure des cheveux plus épaisse; ajoutez aux rayons du ciel une force plus vive, et le corps et les cheveux devront plus encore se basaner et se créper, jusqu'à ce que le soleil, parvenu à l'apogée de sa puissance, les conduise également au dernier degré de noirceur et de lainure.

Mais parlons un langage plus scientifique. On connoît maintenant les élémens simples dont l'assemblage forme les corps. On sait que les couleurs tiennent à la combinaison de ces élémens; mais les différences de température font varier cette même combinaison, donc les différences de température doivent aussi faire varier les couleurs. Ainsi l'on a découvert que les teintes de la peau tenoient à la couleur de la substance muqueuse répandue sous notre épiderme. Cette substance se colore de telle ou telle nuance, suivant que les gaz dont la réunion la compose gardent telle ou telle proportion, et cette proportion dépend à son tour du de-

gré de chaleur et de sécheresse de l'atmosphère (1). Voilà donc l'influence du climat prouvée chimiquement.

Le choix de la nourriture et la qualité du régime doivent encore influer, par la même raison, non-seulement sur les teintes, mais sur les formes du corps humain, puisque les principes chimiques qui se trouvent dans les substances végétales et animales changent la proportion de ces mêmes principes dans les solides et les fluides de notre corps. Toutes ces observations, fondées sur l'autorité inébranlable de la physiologie et de la chimie, s'appuient, dans les trois règnes, sur des faits tellement nombreux, qu'après les avoir examinés, on se croiroit presque dispensé de s'en servir.

(1) C'est l'abondance du *carbone* qui produit la couleur noire; or, *l'oxigène* de l'air peut seul enlever le carbone qui entre dans la composition de la substance muqueuse; et comme il y a moins d'oxigène dans l'air brûlant des pays chauds, la substance muqueuse des habitans doit y conserver plus de carbône, et par conséquent y être plus noire. Cette dernière remarque, due, en partie, à M. Virey, s'applique à la couleur des cheveux, qui provient également de la substance dont sont remplies leurs tiges capillaires.

VI.

Effet du climat sur la terre, sur les plantes et sur les animaux.

PARCOUREZ les terres du nord, et vous y verrez presque toujours le sol tirer sur le blanc ou sur le gris-clair. Le sable et les rochers fatiguent les yeux d'un éclat trop éblouissant. Les plantes se colorent aussi de cette teinte, qui semble vouloir se mettre en harmonie avec les neiges du pôle; des végétaux tout pâles tapissent la terre, et les forêts abondent en bouleaux, dont l'écorce est blanche comme le jour lui-même. Les animaux qui fréquentent ces forêts et ces rivages glacés, comme l'ours, le loup, le lièvre, la perdrix, empruntent aussi aux glaces leur couleur réfléchissante; et la preuve que les animaux la doivent à l'influence du climat, c'est que plusieurs d'entre eux ne blanchissent qu'aux approches de l'hyver, tels que le renard et l'écureuil.

Visitez au contraire les régions du sud. Là une teinte sombre rembrunit la terre et les montagnes; la couleur du sable, entre les tropiques, est mêlée de rouge et de brun; le flanc des rochers est peint en noir; le plumage et la peau d'un grand nombre d'oiseaux portent cette couleur; on la trouve jusque dans les poissons qui, vivant à fleur d'eau, ne mettent pas la mer entre eux et le soleil.

Plusieurs remarques importantes achèvent de montrer l'action de la chaleur sur la peau de l'animal. Les seules parties de son corps qui soient toujours blanches dans le midi, c'est le ventre, qui se trouve à l'abri des traits du jour, et la tête, lorsqu'elle est ombragée de plumes, comme celle des oiseaux à panache. Les animaux dont tout le corps a conservé sa blancheur sont ceux qui vivent sur des montagnes où la température est rafraîchie, ou ceux qui, parmi les oiseaux, volent à une si grande hauteur, qu'à vrai dire, ils n'habitent point la zone torride. C'est ainsi que ceux des animaux de la zone glaciale qui passent leur vie dans les entrailles de la terre, réchauf-

fés par l'ardeur du sable ou par les exhalaisons d'un volcan prochain, sont les seuls qui, dans le voisinage du pôle, retiennent une couleur foncée.

Ecoutez Buffon : « L'espèce du bœuf est celle de tous les animaux domestiques sur laquelle la nourriture paroît avoir la plus grande influence : il devient d'une taille prodigieuse dans les contrées où le pâturage est riche et toujours renaissant; les anciens ont appelé *taureaux éléphans* les bœufs d'Ethiopie et de quelques autres provinces de l'Asie, où ces animaux approchent en effet de la grandeur de l'éléphant; l'abondance des herbes et leur qualité substantielle et succulente produisent cet effet. Nous en avons la preuve même dans notre climat : un bœuf nourri sur les têtes des montagnes vertes de Savoie ou de Suisse acquiert le double du volume de celui de nos bœufs. Le climat a aussi beaucoup influé sur la nature du bœuf; dans les terres du nord des deux continens, il est couvert d'un poil long et doux comme de la fine laine; il porte aussi une grosse loupe sur les épaules.

» Le chien semble suivre exactement dans

ses dégradations les différences du climat; il est nu dans les pays les plus chauds, couvert d'un poil épais et rude dans les contrées du nord, paré d'une belle robe soyeuse en Espagne, en Syrie, où la douce température de l'air change le poil de la plupart des animaux en une sorte de soie. »

Et comment l'animal ne seroit-il pas modifié en tous sens par l'action des causes physiques réunies sous le ciel qui l'éclaire, puisque ces causes s'enchaînent étroitement et font conspirer ensemble l'air, l'eau, le sol et la plante contre l'intégrité de son économie organique? La qualité de la terre détermine la nature de l'eau qui la baigne; la direction des fleuves influe sur l'état de l'atmosphère, qui, à son tour, réagit sur le suc des productions végétales. Tout se joint; et l'homme, comme l'animal, soit qu'il boive, mange, ou respire, doit obéir par tous ses sens à cet empire invisible de la matière, à ces qualités errantes qui circulent autour de lui, fermentent sous ses pieds, coulent à ses côtés, soufflent sur sa tête, et, passant de forme en forme, s'introduisent dans son corps pour en altérer la couleur,

pour en changer les proportions, pour en dénaturer le modèle primitif et faire douter les hommes de leur fraternité originelle.

VII.

La sensibilité du corps de l'homme le rend plus flexible aux impressions.

L'HOMME est encore plus exposé que tout autre animal aux influences du climat et du régime. La délicatesse irritable de sa sensibilité, qui est merveilleusement accommodée aux besoins de son ame, cède avec moins de résistance au choc des impressions étrangères. Le monde extérieur façonne plus aisément l'organisation humaine, dont toutes les parties, sympathisant entre elles, rendent l'homme un jouet plus souple de la nature. Combien de siècles ont passé depuis que le précepteur de la médecine antique, Hyppocrate, consacroit déjà, par de profondes observations, l'autorité incontes-

table de la matière dans la nature sur la matière dans l'homme (1)! Vitruve (2), Vegète (3), Servius (4), ont confirmé cette opinion du poids de leur adhésion et de leur expérience; et, parmi les modernes, Buffon, Montesquieu, Cabanis, et une foule d'autres philosophes et naturalistes ont professé la même doctrine, qui ne peut changer non plus avec le temps, que le rapport de l'homme avec l'univers. Elle est recevable, l'opinion de Cabanis, adversaire si impérieux de toute idée religieuse et de *toute cause finale*, pour user de son expression! Il rejette la théorie de la multiplicité des races humaines, comme incompatible avec les principes d'une saine physiologie, et les traditions multipliées de l'expérience. Ce franc ennemi du christianisme relève l'édifice du côté où d'autres philosophes cherchoient à l'ébranler; lui-même en sape les fondemens à sa façon, et un autre à son

(1) Voyez son ouvrage intitulé : *Des airs, des eaux et des lieux*.

(2) Liv. VI.

(3) Liv. Ier, ch. II, de l'*Art militaire*.

(4) Commentaire sur l'*Énéide*.

tour, viendra réparer la ruine qu'il aura cru faire. Ainsi, la vérité se trouve soutenue par les mains de l'erreur, et du choc qui lui est imprimé en tous sens résulte son immobilité.

INTERROGEONS les faits : comment la diversité des latitudes n'établiroit-elle point de profondes différences entre les habitans des quatre grandes divisions de l'univers, quand l'influence des lieux se fait sentir parmi les habitans de la même partie du monde; que dis-je? du même pays, de la même province, presque de la même ville? C'est encore ici que le *plus* peut se conclure du *moins*. Comparez les hommes qui vivent sur les montagnes avec ceux qui habitent à leurs pieds; les cultivateurs d'un sol humide et gras avec ceux d'un terrain privé de pluie et couvert de sable : comparez les chasseurs et les bergers, les vignerons et les pêcheurs; et ce ne sera plus merveille pour vous que l'Africain diffère de l'Européen, et l'Américain de l'Asiatique. Une preuve certaine des variétés que le climat fait régner entre les peuples issus d'une commune

origine, c'est l'exemple de la race Finnoise dont les descendans se trouvent aujourd'hui, les uns Hongrois, et les autres Lapons, c'est-à-dire, ceux-là les plus beaux et les mieux proportionnés; ceux-ci les plus laids et les plus difformes de l'espèce humaine. Les Hollandais établis depuis plusieurs siècles en Afrique ne ressemblent plus à leurs frères d'Europe. Au cap de Bonne-Espérance, leur taille a pris de gigantesques dimensions; au cap Verd et sur la rive méridionale du Rio-Grande, leur teint rivalise en noirceur avec celui des indigènes. Les Juifs, dont la consanguinité est hors de question, se sont colorés de toutes les nuances propres aux différentes contrées de la terre où ils ont promené le deuil de leur religion et de leur patrie. Les femmes de la Mauritanie se divisent en deux classes; l'une s'enorgueillit d'une peau éblouissante; l'autre offre le teint cuivré qui domine parmi les hommes : d'où naît cette différence? Le rang distingué des premières leur permet de couvrir leur visage d'un voile, et de faire régner la fraîcheur dans leurs habitations, tandis que le sort vulgaire des autres les condamne à sup-

porter le poids du jour et à vivre au soleil. Mais voici un précieux témoignage de la similitude des effets produits par l'analogie des températures. Au centre de Madagascar, l'une des îles de l'Afrique, le climat de la Laponie règne sur les sommets d'une chaîne de montagnes élevées de dix-huit cent toises au-dessus du niveau de la mer; ces hauteurs sont habitées par une race d'hommes appelés *Quimos*, dont la taille exiguë et le teint basané rappellent exactement les formes et la couleur des Lapons.

On s'étonne de ce que l'habitant du Nouveau-Monde, sous la même latitude que le Nègre, soit moins noir que ce dernier; et on met en oubli l'élévation du continent américain, qui change les effets de la latitude.

A ceux qui ont toujours fait grand état de la ténacité de la couleur des Africains, je cite l'autorité du docteur Dwight, sous les yeux duquel, en Virginie, un nègre a blanchi graduellement et s'est entièrement lavé de la teinture de son ciel (1).

(1) Ce fait a eu lieu sans cause de maladie. Voyez l'ouvrage du docteur Dwight, intitulé : *Voyage dans la nouvelle Angleterre*.

VIII.

De l'Albinos.

Les partisans de l'opinion que nous cherchons à réfuter s'autorisent de la race des nègres-blancs, dits *Albinos*, pour nier l'influence du soleil de la Nigritie. Mais il y a deux observations à faire sur cette race peu nombreuse. La première, c'est qu'ils habitent les ténèbres des forêts les plus épaisses ou la profondeur des cavernes les plus secrètes; la seconde, c'est que leur blancheur appartient évidemment à une maladie cutanée (1); on la voit accompagnée de tous les signes d'une dégradation; les autres organes sont atteints d'une foiblesse vicieuse; la vue et l'ouïe, chez l'Albinos, n'ont pas conservé leurs fonctions intègres. La preuve que leur blancheur farineuse ressort d'une situation valétudinaire, c'est que, dans la

(1) La plupart des médecins attribuent cette maladie à une affection de la membrane réticulaire.

race même des blancs, suivant la remarque de Buffon, « ceux qui le sont beaucoup plus que les autres offrent presque toujours des imperfections et des défauts essentiels ; et que les hommes dont les cheveux, les sourcils, la barbe, sont naturellement blancs, ont le défaut d'être sourds, et d'avoir en même temps les yeux rouges et foibles. Tous les animaux absolument blancs ont ordinairement les mêmes défauts de l'oreille dure et des yeux rouges. » Comment oser croire que Dieu ait créé une race d'hommes avec certains organes dont l'usage leur seroit interdit par une infirmité primordiale!



IX.

Difformités produites par les coutumes.

Nous avons prouvé rationnellement que l'inégalité difforme des traits et des membres, quelle qu'en fût l'origine, étoit accidentelle. Nous devons ajouter que plusieurs de ces difformités sont reconnues aujourd'hui par tous les voyageurs, non comme l'œuvre de Dieu, mais celle de l'homme. Faut-il admirer que les Africains soient des peuples à la tête aplatie, au nez écrasé, aux lèvres pendantes, puisqu'eux-mêmes se sont faits tels? Les parens façonnent sur un modèle bizarre la tête encore molle et les traits muables du nouveau-né. Ces peuples refont le dessin du Créateur; et la disproportion et la laideur sortent de leurs mains (1).

Le prétendu tablier du Cafre provient d'un usage qui consiste à se serrer le haut

(1) Il n'est pas étonnant que ces difformités une fois générales, se perpétuent ensuite, sans avoir besoin d'être recomposées dans le berceau. Notre grand naturaliste rappelle que les chiens auxquels, de génération en génération, on a coupé les oreilles et la queue, transmettent ces défauts à leurs descendans.

et le bas des cuisses avec des bandelettes. La peau se gonfle dans l'espace intermédiaire, et finit par retomber en figurant les plis d'une étoffe.

Quelquefois la situation seule de l'enfant dans le berceau suffit pour imprimer à sa tête délicate une forme particulière. Les habitans d'une partie de l'Amérique doivent l'aplatissement de leur crâne à l'usage de poser la tête du nouveau-né sur un oreiller rempli de sable. Les Belges allongeoient autrefois la tête de leurs enfans en les couchant sur le côté, et les Allemands élargissoient la tête des leurs en les faisant dormir sur le dos. Ainsi la volonté ou le hasard ont déformé les copies innombrables du premier ouvrage où Dieu avoit tracé le modèle de l'homme; des mutations bien autrement fortes ont dénaturé la face de l'univers; et quand les abîmes de l'Océan et la cime des montagnes n'ont pu garder leur place ou leur immobilité, ce n'est pas chose étrange que la figure de l'homme se soit modifiée dans le cours des siècles par la diversité des climats et l'influence des mœurs.

X.

Origine commune des peuples prouvée par l'identité des langues primitives.

Des recherches nouvelles sur la similitude des symboles et des signes employés par les différens peuples viennent encore à l'appui de cette communauté d'origine que notre religion assigne à tous les hommes (1). On déchiffre les inscriptions tracées sur le marbre des cercueils et sur le frontispice des temples, autre espèce de tombeaux habités jadis par ces dieux morts qui n'avoient d'autre éternité que celle de la pierre ou de l'airain : la poussière des ruines devient un langage, et les figures emblématiques de l'Orient révèlent, par leur similitude, la fraternité des peuples qui les employèrent.

(1) Voyez l'ouvrage de M. Paravey, sur l'*Analogie des signes*.

XI.

La chûte de l'homme peut seule expliquer les modifications diverses qu'il a subies.

Cependant, à réfléchir sur les motifs que les défenseurs de la variété des espèces peuvent avoir à soutenir leur doctrine, on n'est plus surpris de la résistance qu'ils opposent à la vérité. En effet, la doctrine de l'unité du genre humain devient incompréhensible, si elle ne trouve dans quelque autre vérité antérieure sa raison et son fondement. Que si Dieu forma l'homme sur un modèle empreint dans son intelligence éternelle, comment permet-il que le souffle de l'air et les rayons du jour puissent dénaturer son œuvre? Quoi! ce type originaire de l'homme se trouve altéré par le soleil qui est aussi l'ouvrage du même Dieu! Le suprême artisan travailleroit donc en vain! Il auroit prévu l'inutilité de son œuvre, et l'auroit produite! Cette supposition offense

sa majesté suprême ; et l'on ne peut croire qu'il ait formé l'homme et les animaux, conformément à des modèles primitifs, pour les voir bientôt dégénérer sous les différens soleils ! Telles sont les raisonnables objections que peuvent nous opposer les défenseurs de la variété des espèces ; et je ne crois pas ces objections susceptibles d'être suffisamment détruites, à moins qu'on n'emploie à la fois contre elles les preuves de la consanguinité des hommes et celles d'une chute primitive. Ces deux vérités se prêtent appui et lumière. La dégénération de l'homme, entraînant celle de l'univers, explique les contradictions apparentes de notre destinée actuelle. Nous concevons alors que Dieu, livrant le corps humain en proie à la tyrannie de la nature, a permis aux airs, aux eaux, au soleil d'agir sur sa constitution. La terre, où régnoit d'abord un parfait et universel accord entre les élémens et les fibres de l'animal, connut alors le désordre des élémens. Le monde se troubla ; la nature nous devint ennemie ; le midi s'arma de ses feux, le nord de ses glaces ; l'homme, ce noble enfant de la pensée divine, redevint

celui de la matière aveugle: il renaquit, en quelque sorte, au rayon de chaque ciel; mais les traits épars de sa beauté primitive l'aidèrent à deviner la forme qu'il avoit perdue, et à se recomposer lui-même dans sa propre intelligence.

XII.

Dieu n'a pas créé en même temps un certain nombre d'hommes; un seul sorti de ses mains est le prototype et le père de tous les mortels.

Les hommes ont-ils été à la fois compris dans une création collective qui ait embrassé le genre humain tout entier, ou Dieu n'a-t-il formé d'abord qu'un seul couple dont nous soyons devenus progressivement la postérité indéfinie? On conçoit en effet que tous les hommes pourroient avoir été créés absolument identiques les uns aux autres, et être sortis néanmoins tous ensemble des mains du créateur.

Nous avons établi la réalité d'une dégénération. Cette grande calamité n'a pu être qu'un châtiment, et tout châtiment marche après une faute. Mais, si tous les hommes eussent été créés à la fois, auroient-ils pu tous tremper dans cette faute primitive? Je le demande, est-il possible que des milliards d'hommes, dispersés sur la surface de la terre et séparés forcément les uns des autres, conspirent tous à un délit commun? En supposant même qu'ils y eussent participé, les degrés de culpabilité n'auroient-ils pas été infiniment divers? La force d'intention auroit-elle pu être la même, et tous les habitans du globe eussent-ils pris à ce délit une part si exactement semblable, qu'elle n'auroit été modifiée dans aucun d'eux par les circonstances? Non, sans doute; la chose est impossible. Mais, si les hommes n'avoient pas été également criminels, il eût été injuste de leur faire subir à tous un châtiment égal; et la différence de leurs mérites et de leurs démérites auroit dû nécessairement établir une inégalité proportionnelle entre leurs destinées ultérieures. Néanmoins nous voyons que tous les hommes

partagent aujourd'hui le même sort et poussent les mêmes gémissemens. Ils n'ont donc pas été créés d'abord en aussi grand nombre qu'ils sont aujourd'hui; car il est évident que, d'une part, la faute originelle a été commise, et que, de l'autre, cette faute n'a pu être également partagée entre des hommes qui auroient été aussi nombreux que nous le sommes, et qui n'auroient pas dû, en conséquence, recevoir le même traitement de la part de leur juge suprême. Or, comme la balance des misères humaines se soutient, pour tous, dans un parfait équilibre, il demeure donc prouvé déjà que le nombre des hommes contemporains du crime primitif devoit être infiniment borné.

Nous venons de prouver que Dieu n'a pu créer qu'un très-petit nombre d'hommes à la fois. Reste à savoir s'il en a créé un petit nombre ou un seul. On peut établir en principe, que l'action de Dieu est toujours belle et grande comme lui : or, s'il n'avoit créé qu'un très-petit nombre d'hommes à la fois, au lieu de n'en former qu'un seul, quel eût été son dessein majestueux? Ce peu d'habi-

tans n'auroit pas imprimé un mouvement beaucoup plus rapide à la population de la terre; et il entre dans l'idée d'une telle création quelque chose d'insuffisant et de vain. Si Dieu avoit formé collectivement le genre humain, on doit supposer qu'il l'eût répandu comme la poussière, comme l'herbe, ou, si l'on veut, avec la même prodigalité que les astres. Mais, puisqu'il est démontré qu'il n'a formé d'abord qu'un très-petit nombre d'hommes, la supposition d'un seul mortel créé pour enfanter la race humaine est plus conforme à la grandeur de ses prévoyances et à la sublimité de son pouvoir. En effet, quelle imposante et auguste idée, que celle d'un seul couple formé pour devenir la souche commune d'une espèce entière, de tout un ordre de créatures! un monde entier sortant du sein de la première femme! la totalité se développant dans l'unité! N'y a-t-il pas là quelque chose de sublime, d'infini, de divin? Une fois qu'il est établi que la création de l'espèce humaine n'a pu être primitivement nombreuse, on se trouve donc obligé de présumer, par la conception seule de la prudence

et de la grandeur suprêmes que nous sommes tous issus d'un père commun.

XIII.

Le premier homme a péché et a fait déchoir sa postérité en lui.

Il a été démontré qu'il y a eu un temps où l'homme étoit parfait et heureux. Le premier homme a donc dû commencer par être parfait et heureux; mais, s'il eût conservé cet état de béatitude, il eût été nécessairement immortel; car la mort, telle que nous la subissons aujourd'hui, est une dissolution d'organes, et les organes ne peuvent se dissoudre que par un affoiblissement et une dégradation contraires au bien-être entier. Or, puisqu'il est le premier mort, d'entre les vivans, il faut nécessairement qu'il ait péché. C'est donc par le premier homme que sont entrés dans le monde le péché, la misère et la mort.

« Mais si le crime n'a été commis que par un seul homme, répondra-t-on, comment tous ses enfans se trouvent-ils enveloppés dans sa punition? S'il eût été injuste de punir également des hommes qui n'auroient participé qu'inégalement à un crime commun, n'auroit-il pas été au moins aussi injuste d'infliger aux enfans du premier coupable une punition égale à celle de leur père? »

Nous soutenons que ce raisonnement est entièrement faux. Oui, Dieu eût été injuste à l'égard des hommes créés ensemble, s'il les eût tous condamnés à expier, dans de semblables misères, une faute dont ils n'auroient pas été tous également coupables. Dieu ne peut violer la loi qu'il s'impose à lui-même. Une fois que l'homme a commencé d'agir, sa destinée ne peut plus être soumise à d'autres conditions que celles qu'il a plu à Dieu d'établir avant de le créer. L'usage de notre libre arbitre détermine à notre égard la conduite même du créateur; et l'équité suprême se démentiroit, en détruisant entre le vice et la vertu une distinction qu'elle-même a posée.

Mais si Dieu se trouve soumis par sa propre excellence à l'exécution du pacte qu'il fait avec sa créature, n'est-il pas libre de stipuler les conditions de ce pacte? La plante l'accusera-t-elle d'injustice, parce qu'il ne l'a pas élevée au rang de l'animal? et l'homme entrera-t-il en jugement avec lui, pour se plaindre d'avoir été abaissé un peu au-dessous de l'ange? Pourquoi donc Dieu seroit-il injuste en nous créant hommes dégénérés plutôt qu'hommes parfaits? Que doit le potier à l'argile avant de la façonner? Nous lui devons l'être, et il lui appartient de nous le donner à tel rang et sous telles conditions qu'il lui plaît. On objectera qu'il entroit primitivement dans les desseins du Créateur de nous réserver pour un état de bonheur et de gloire, et que, ne pas avoir obtenu cette destinée, à cause du crime de notre premier père, c'est avoir encouru une véritable punition. Mais nous répondrons : Dieu a prévu de toute éternité la faute du premier homme qu'il devoit animer. Il n'a donc jamais eu le dessein de nous former autres que nous sommes, et ainsi nous ne pouvons croire que la faute de nos premiers

parens ait fait changer ses conseils à notre égard, puisque sa prescience infinie assure l'immuabilité de ses conseils. Il est donc entré de toute éternité dans les plans de la suprême sagesse que les hommes, après la chute d'Adam, naquissent imparfaits et misérables; et nous n'avons pas plus à murmurer de naître imparfaits et misérables, que nous n'avons à murmurer d'être au-dessous des intelligences pures.

XIV.

La source du crime du premier homme n'a pu être que l'orgueil et le désir de se rendre égal à Dieu.

Pour nous former une idée de l'état de félicité qui devoit être le partage de la première créature humaine, supposons tous les désirs de notre ame satisfaits, et tous les besoins de nos sens accomplis. Reconstruisons l'édifice avec ses ruines; comblons les

vides; finissons dans notre nature ce qu'il y a d'incomplet et d'inachevé : nous aurons l'homme de Dieu, l'homme tel qu'il fut fait, et non tel qu'il se fit. L'univers redevient alors le symbole transparent de la perfection divine. L'unité règne au dehors, les élémens se confondent, la matière n'agit point hostilement, elle ne peut ni changer ni affoiblir le corps de l'homme; sa seule fonction est de lui présenter un miroir où brille l'image entière de la Divinité. Dans cette bienheureuse condition, l'homme, satisfait, ignore toutes les passions qui nous agitent; car toute passion est un mouvement vers un bien qui nous manque. Il ne peut tomber dans l'amour coupable des choses qui finissent, parce que Dieu est devant lui, avec sa beauté immense et son irrésistible lumière. Par où donc pourra-t-il pécher? par le seul désir qu'il lui reste à former. Il possède un Dieu sans l'être; son bonheur est de se sentir heureux dans son auteur : il ne manque à sa félicité que de se suffire à elle-même et d'exister en soi. Ce qui est créé, par sa nature même, ne fait que participer à l'existence : une créature

parfaite et heureuse n'a plus rien à désirer comme créature; mais un souhait unique peut encore la faire soupirer, un seul, c'est d'être, non plus l'ouvrage, mais l'auteur.

Si le premier homme est tombé, la cause de sa chute n'a donc pu être que le désir de s'élever au rang même du Dieu qui l'avoit formé.

Or voilà précisément l'histoire de l'homme telle qu'elle se trouve écrite par la religion.





LIVRE CINQUIÈME.

NÉCESSITÉ D'UNE RÉDEMPTION.

I.

Si l'homme est déchu, c'est qu'il a mérité une punition.

Je considère cette image d'un supplice ignominieux, cette croix, signe révéré de la foi.

C'est un Dieu qui, offert en holocauste pour le salut des hommes, a subi la peine d'un crime commis par le père du genre humain, et qui, ayant satisfait ainsi à la

justice du Créateur, nous a rendu, en nous rachetant, nos premiers droits au bonheur éternel. Ce sauveur du monde est le Fils de Dieu : engendré de toute éternité, il est égal à son père; c'est sa parole, la manifestation de sa sagesse, son verbe.

Voilà ce que nous enseigne l'autorité de la religion. Appliquons-nous à méditer profondément sur l'immensité de ce mystère.

D'abord nous concevons l'homme comme déchu d'une situation plus heureuse. Nous n'insisterons ici que sur l'un des argumens dont nous nous sommes servis pour autoriser notre croyance à cette dégénération.

L'homme, en tant qu'ouvrage du Créateur, doit être parfait. Le sceau des œuvres de Dieu est l'impossibilité où elles sont d'être mieux faites. D'où vient donc que l'ame ni le corps n'atteignent jamais la limite de perfection et de beauté où nous concevons qu'ils pourroient atteindre? Nous avons de ce que l'homme pourroit être, une idée supérieure à ce qu'il est réellement. L'ouvrage de Dieu n'est que l'exécution de la pensée de Dieu. Si donc nous concevions un ouvrage plus parfait, il s'ensuivroit que la pensée

humaine s'éleveroit plus haut que la pensée divine. Or la perfection et la beauté idéales que nous imaginons surpassent infiniment la perfection et la beauté réelles. Nul homme n'a jamais été revêtu d'un si beau corps que la statue de l'Apollon du Belvédère, et jamais l'ame d'aucun mortel n'est parvenue à la perfection où elle pourroit s'élever par l'entier accomplissement des lois morales. L'homme peut donc être mieux qu'il n'est ici-bas; et, s'il n'a jamais été mieux, il est sorti imparfait des mains du Créateur. Cette conséquence est inadmissible, puisque l'existence d'un Dieu implique celle d'un être qui agit toujours parfaitement. Notre raisonnement ne souffre aucune atteinte, même lorsqu'on nous répond que l'excellence de l'homme consiste précisément à être imparfait, et à tendre, par son libre arbitre, vers la perfection; car l'homme n'atteint jamais cette perfection qu'il est capable de rêver. Il sent bien que l'homme de la terre n'est pas conforme à l'idée qu'il se forme de l'homme de la terre; ce type de perfection qu'il porte en soi est applicable à une destinée mortelle. Ainsi, notre objection con-

serve toute sa vigueur; notre raisonnement porte spécialement sur le syllogisme suivant : L'homme pourroit être mieux qu'il n'est; mais il est impossible qu'il soit ou qu'il devienne maintenant ce qu'il pourroit être. Si donc la fin évidente de la création de l'homme ne peut plus se réaliser, ni dans le présent ni dans l'avenir, elle a dû être réalisée dans le passé; car on ne peut pas supposer que l'œuvre de Dieu n'ait jamais été et ne soit jamais conforme en fait à l'intention évidente que Dieu eut en la formant. Donc il faut nécessairement supposer un temps où l'homme étoit mieux qu'il n'est aujourd'hui; donc maintenant il est déchu. S'il est déchu, il a mérité de déchoir, puisque Dieu est la justice; s'il a mérité de déchoir, il a été criminel; et s'il a été criminel, en vertu de cette même justice infaillible de Dieu, il a dû être puni.

II.

Si l'homme a mérité d'être puni, comment peut-il prétendre à un bonheur éternel?

Mais quelle est cette punition? consiste-t-elle seulement dans la déchéance? La dégénération ne peut être considérée comme un châtiment, que parce quelle nous a privés du bonheur; de sorte que la question est de savoir si, l'évidence d'un crime primitif étant admise, on peut légitimement regarder les souffrances d'ici-bas comme la punition de ce crime. Mais la philosophie parvient à nous démontrer l'immortalité de l'ame, et le bonheur éternel réservé à l'homme de bien dans une seconde vie, Si nous sommes héritiers des joies célestes, comment les misères de ce monde peuvent-elles expier un crime antérieur? il faut que toute violation des lois de Dieu soit punie. Si les tribulations mortelles servent de châtiment pour une grande faute passée, com-

ment les fautes actuelles qui souillent notre vie seront-elles lavées? Il n'est pas d'homme si vertueux qui n'irrite sans cesse la justice divine par ses péchés individuels. En supposant que ses souffrances n'expient que le crime primitif de l'humanité, comment pourroit-il prétendre à ce poids de gloire et de félicité que la philosophie lui démontre nécessairement attaché à son avenir? car ses péchés personnels, méritant aussi une punition, devroient l'exclure d'une béatitude infinie. Cette éternelle félicité, avec laquelle tous les maux d'une destinée mortelle sont hors de proportion, prouve évidemment que, si l'homme a été puni, il a été pardonné.

J'arrive à la même conséquence par cet autre raisonnement : Tout péché contre Dieu doit participer à l'infinité de l'être qu'il offense; car, même dans ce monde, le rang de la personne outragée détermine la gravité de l'injure. Si l'homme a primitivement péché contre son Créateur, comme nous avons prouvé qu'il l'a fait, sa punition a dû être infinie; mais il se trouve qu'il est au contraire héritier d'une félicité sans

bornes. Ici apparoît la nécessité d'un pardon également sans limites comme Dieu même. Cependant la justice imprescriptible de cet être absolu ne peut pas ne pas avoir été satisfaite : comment donc l'a-t-elle été?

III.

Conciliation de la justice et de la clémence de Dieu.

Je tourne de nouveau mes regards vers le signe de notre religion, et un rayon de lumière semble sortir, à mes yeux, de l'abîme des conseils du Tout-Puissant.

Voici le Rédempteur; c'est le Fils de Dieu; mais il a souffert comme homme : et, de même qu'Adam auroit été dans son crime le type de la race mortelle, Jésus seroit, dans son expiation, le représentant de tous les humains.

Mais comment Dieu a-t-il désigné son Fils unique pour victime du péché des hommes,

et exercé ainsi contre soi-même, dans l'objet de son amour, la vengeance encourue par l'espèce humaine?

O profondeur ineffable des miséricordes célestes! Gardons-nous d'appliquer à la nature divine les étroites conceptions de la terre.

Dieu auroit peut-être tiré vengeance du premier homme, soit en l'anéantissant ou en le condamnant à d'éternels supplices; mais si sa miséricorde a égalé sa justice; s'il a voulu à la fois punir et sauver; cette volonté entraînoit après soi la nécessité d'une autre victime expiatoire; car, si sa vengeance fût tombée sur l'homme, le châtiment proportionné au crime n'auroit laissé aucune place au pardon, et, puisque nous avons la preuve évidente de ce pardon, la justice de Dieu a dû recevoir une autre satisfaction.

IV.

Comment Dieu peut-il se venger sur les hommes en se vengeant sur J.-C.?

Mais, dira-t-on, Dieu, en se vengeant sur Jésus-Christ, ne se venge pas sur les hommes, et la raison résiste à concevoir comment les humiliations, le supplice et la mort de son Fils ont pu apaiser sa colère offensée par le péché de la race humaine. Là est le mystère.

Jésus-Christ, devenu homme, s'est identifié à notre nature. C'étoit cette nature qui devoit être punie; or, Dieu l'a trouvée dans Jésus-Christ, et a exercé contre elle sa terrible vengeance. Ce n'est pas Jésus-Christ qui a été châtié, mais la nature humaine en lui.

C'est ce qu'il importe de bien comprendre; car c'est toucher du doigt le secret de notre salut. La nature humaine avoit péché, et la nature humaine devoit être punie. Dieu ne vouloit pas punir tel ou tel homme, mais

l'homme. Or, qu'un homme ou que plusieurs hommes aient péché, comme ils sont tous identiques les uns aux autres, c'est toujours la même nature qui est coupable. Qu'est-ce que l'homme? L'ame et le corps réunis. Comme cette nature se retrouve dans chacun de nous, elle pouvoit être punie dans un seul comme dans tous. Mais cet homme dans lequel la nature humaine pouvoit être punie ne devoit pas être un homme déjà créé; car cet homme, si juste qu'il fût, ayant participé à la dégénération, eût mérité la colère de Dieu par ses fautes personnelles.

Il falloit donc nécessairement que Dieu créât de nouveau une nature humaine qui n'eût pas puisé dans le sang de nos pères la corruption originelle, et qui fût capable d'expier le crime de la race mortelle. Elle devoit être d'autant plus propre à expier le péché des hommes, que le péché lui seroit plus étranger à elle-même. Puisque le degré de perfection de cette victime devoit déterminer le degré de miséricorde que Dieu pouvoit nous accorder, s'il est manifeste que cette miséricorde a été infinie, il est évident que Dieu s'est choisi une victime d'une

perfection infinie. Or, la philosophie nous prouve que nous pouvons prétendre, après la mort, à une éternelle félicité; donc la miséricorde de Dieu a été infinie, donc il s'est choisi une victime d'une perfection infinie; mais la perfection infinie n'appartient qu'à la nature divine, donc la victime choisie a été de cette nature.

La religion nous enseigne, en effet, que Dieu a créé une ame et un corps par une autre voie que la naissance ordinaire de l'homme, et a uni son Verbe à cette ame. Pour concevoir cette union, rappelons-nous ce que c'est que le Verbe de Dieu. Le Verbe est la manifestation de l'intelligence infinie; il s'échappe de Dieu comme la lumière s'échappe du soleil, et ses rayons éclairent l'intelligence de tout homme venant en ce monde. Le Verbe n'est autre chose que la raison éternelle. Notre ame seroit comme si elle n'étoit pas, si elle étoit privée de cette lumière; car la vie de l'ame est la connoissance, et la connoissance n'a lieu que lorsque la raison nous éclaire. Voici la différence entre l'esprit de l'homme et l'esprit de Dieu : l'esprit de l'homme est une sub-

stance créée pour connoître, et qui ne connoît rien que par le Verbe; le Verbe est la substance qui connoît tout, et qui fait tout connoître. L'ame juste qui renonce à toute volonté personnelle, et qui laisse parler et agir en soi le Verbe seul, se confond, pour ainsi dire, avec lui; elle meurt à elle-même; les limites de sa personnalité s'effacent; elle ne se voit plus exister que dans le sein de Dieu, et le sentiment de sa vie n'est plus que la connoissance de la vérité même.

Toutes les ames pures peuvent goûter à la fois, sur la terre, les délices de cette union ineffable avec le Verbe de Dieu, parce que ce Verbe, étant infini, peut se donner à chacun d'eux, sans se diviser ni s'affoiblir. Cette union, qui n'est que le fruit de l'amour, peut nous aider à concevoir le mystère par lequel le Verbe tout entier a été joint à l'ame du Rédempteur. Jésus-Christ est le Verbe lui-même rendu visible. L'esprit de Dieu est entré dans un corps de chair; mais, se soumettant aux conditions de l'humanité, il s'est joint à l'ame qui, dans l'ordre de la nature, devoit animer ce corps. Ainsi, à proprement parler, le Verbe

s'est fait ame, en se faisant chair; et l'on conçoit que l'ame, étant esprit comme Dieu est esprit, a pu s'identifier dans ce mystère avec le Verbe lui-même.

Si on nous demande comment il pouvoit à la fois se trouver dans le ciel et sur la terre, nous répondrons que, lorsque Jésus-Christ souffroit ici-bas, c'étoit l'ame humaine qui gémissoit en lui. Le Verbe ne faisoit qu'un avec cette ame; mais, se trouvant partout à la fois, il étoit assis à la droite de son Père dans la gloire du ciel, en même temps que, manifesté sous la forme humaine, il prêchoit l'Evangile sur les bords du Jourdain. Rappelons que le Verbe ne peut pas souffrir comme Verbe, mais comme homme, et qu'ainsi la douleur n'atteignoit que l'ame qui le rendoit visible. Quand Jésus-Christ consoloit ses disciples, en leur disant : « Je retourne à mon Père qui m'a envoyé, » c'étoit l'ame qui, renfermée dans les limites de l'humanité, se sentoit confondue avec le Fils de Dieu. Lorsqu'attaché sur la croix il s'écrioit dans le fort de son agonie : « Mon Père, mon Père, m'avez-vous abandonné? » Jésus-Christ se plaignoit alors

comme Fils de Dieu, mais comme Fils de Dieu fait homme. C'est ici le nœud. Il faut soigneusement distinguer ce qui appartient à Jésus-Christ comme Verbe infini ou comme Verbe incarné. Jésus-Christ, comme Verbe infini, ne peut ni souffrir, ni se sentir séparé de son Père; mais Jésus-Christ, comme Verbe incarné, est uni à une ame, et c'est cette ame, qui, bien qu'identifiée avec lui, ne conserve des attributs de la Divinité que celle de la sainteté. Il est donc naturel que cette ame, soumise aux conditions du temps et de l'espace, sente sa séparation d'avec Dieu, et que le Verbe incarné tienne un langage qui participe à la fois de la nature divine et de la nature humaine.

V.

Vérité du mystère de la rédemption prouvée par l'impossibilité d'en imaginer un autre plus conforme à la situation de l'homme envers Dieu.

On confessera maintenant l'impossibilité d'imaginer un mystère plus conforme au grand dessein que Dieu se proposoit pour concilier sa justice et sa miséricorde. Si l'on suppose que le crime de la nature humaine, dans Adam, ait été de vouloir usurper le rang du Créateur, Dieu pouvoit-il châtier cette nature humaine d'une manière mieux appropriée à son crime, que de la joindre à la nature divine, et de la rabaisser, dans cet état, au niveau de l'homme? Pouvons-nous mesurer toute l'humiliation de cette ame qui, se sentant confondue avec la substance de Dieu, et sachant qu'elle étoit le Verbe lui-même, s'est vue condamnée au traitement le plus ignominieux qu'ait jamais pu subir l'ame du dernier des hommes?

Les profondeurs du mystère semblent moins impénétrables.

La justice de Dieu étoit de plus en plus satisfaite, à mesure que Jésus-Christ buvoit avec humilité et obéissance le calice amer que son Père lui avoit préparé. Son dernier soupir a été la consommation de la peine infligée contre le péché d'Adam; et la nature humaine, en ressuscitant dans Jésus-Christ à la gloire et à la félicité, a reçu le gage d'un éternel pardon. Une vie nouvelle a commencé pour l'homme, comme s'il naissoit une seconde fois. Le baptême est le signe de sa régénération.

Le dessein de Dieu attachoit notre salut à la punition de la nature humaine, et Jésus-Christ étoit précisément l'homme d'opprobres et de douleurs qui devoit rassasier la vengeance de Dieu. L'amour de la pauvreté, le mépris des grandeurs, le triomphe sur l'orgueil, peuvent seuls faire mourir en nous le vieil homme, et nous conduire à la perfection entière. Jésus-Christ n'auroit donc pas rempli la mission de Sauveur, s'il n'eût pas soutenu la doctrine de la rédemption par l'exemple de sa propre vie. Aucune

gloire humaine ne pouvoit convenir à la nature divine. Si Dieu avoit pris les caractères de la puissance, il seroit descendu entouré de ses anges; et les hommes n'auroient pu regarder sa gloire sans mourir. La sainteté étoit donc le seul attribut qu'il pût conserver ici-bas, et qui demeurât digne de lui. La crèche et la croix sont justement les marques auxquelles je reconnois un Dieu.

VI.

Du mystère de la Trinité.

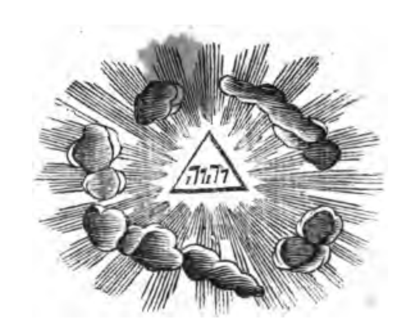
Je m'anéantis, je courbe mon front dans la poussière, je voudrois me cacher à moi-même, quand je songe à l'essence mystérieuse du grand Être. Sa gloire me confond, et je meurs dans le tremblement de mon respect. Les mystères infinis de sa majesté se défendent contre l'audacieuse curiosité de l'homme, non moins par leurs profon-

deurs inaccessibles, que par ce saint effroi dont ils remplissent une ame bornée. Les anges volent eux-mêmes sur cet abîme, sans se fier à leurs ailes pour y descendre. Mais tout plongés que nous sommes dans la nuit des sens, notre intelligence trouve en elle-même une certaine ombre de l'essence divine, à peu près comme la nature du soleil se révèle à nous dans le foible rayon qui descend sur la terre, en dépit de l'espace immense qui nous sépare de l'astre magnifique.

Dieu est l'*infini de l'intelligence;* voyez donc ce qui est *intelligence* sur la terre, et en l'élevant à l'idée de l'infini, vous aurez la notion de Dieu. Nous avons consacré cet ouvrage à l'examen de la nature humaine. Le résultat de nos assidus efforts a été de faire considérer l'ame comme une substance immatérielle qui aime la manifestation visible de Dieu, et qui en est aimée. Ainsi, le monde immatériel ne renferme ici-bas que trois choses, savoir, l'ame, la lumière qui éclaire l'ame, et l'amour réciproque de l'ame et de cette lumière. Ces trois choses devenant infinies donnent, une ame infi-

nie, une lumière infinie, et un amour réciproque infini, c'est-à-dire, une ame infinie qui aime sa propre manifestation, et qui en est aimée.

Telle est exactement l'idée que le christianisme nous donne de la nature divine.





LIVRE SIXIÈME.

RÉSUMÉ DE L'OUVRAGE

APPLIQUÉ

AU CATHOLICISME.

I.

La nécessité des pratiques religieuses fondée sur l'observation de la nature humaine.

RÉSUMONS les conséquences auxquelles nous sommes parvenus : 1° la vérité pour l'homme consiste à trouver le moyen de devenir heureux et parfait ; 2° cet accord du bonheur et de la sainteté ne peut se réa-

liser que par l'amour de Dieu; 3° pour aimer Dieu, il faut s'en croire aimé; 4° on ne peut s'en croire aimé, qu'en ayant foi dans l'efficacité de la prière, dans la réalité d'une chute primitive, et dans la nécessité d'une rédemption.

Ainsi, en définitif, c'est sur la foi dans la prière, dans une chute primitive et dans une rédemption, que reposent notre félicité et notre perfection. Or, ces trois dernières idées composent les bases du christianisme.

Mais si elles sont nécessaires au bonheur et à la sainteté de notre vie, il faut qu'elles demeurent habituellement dans notre esprit, et qu'à chaque moment de l'existence elles nous offrent la source intarissable d'où s'écoulent notre joie et notre vertu.

Comment donc rendre ces idées permanentes, en sorte qu'elles deviennent les habitudes de notre pensée, et pour ainsi dire les formes de notre raison? Comment les enraciner dans l'homme et leur donner une force capable de résister à toutes les sensations qui nous assiègent, et qui, sous tant de formes diverses, se disputent sans cesse notre attention?

Il est d'abord certain que, si elles ne nous sont rappelées par aucun des objets extérieurs qui nous frappent, leur souvenir ne tardera pas à s'effacer de notre esprit que d'autres images préoccuperont sans relâche. La nécessité de les revêtir d'une forme visible devient une conséquence de la nécessité même de les conserver; et nous voici logiquement arrivés à l'établissement d'un culte ostensible.

Au devoir de prier Dieu, nous avons vu se joindre celui d'édifier les autres par la prière; et de là résultoit déjà la nécessité d'un temple commun.

Maintenant, si nous reprenons une à une les conclusions religieuses de notre analyse philosophique, nous les trouverons suffisantes pour justifier toutes les formes du culte.

Voyez-vous d'abord l'amour exclusif de l'homme pour son Dieu, et la foi dans le gouvernement providentiel de toutes les choses de la terre? voyez-vous, dis-je, cet amour et cette foi entraîner l'obligation d'appeler sur tous les actes importans de notre vie les bénédictions du ciel?

Voyez-vous d'ailleurs la foi dans le besoin

que nous avons de ses lumières et de ses grâces, amener la croyance dans certains canaux que Dieu a dû établir pour les faire couler jusque dans nos ames? remarquez-vous enfin que ces moyens, institués pour notre sanctification, doivent être des *signes sensibles*, à cause de la nécessité où nous sommes de nous rappeler sans cesse nos croyances par l'intermédiaire de nos sensations? Telle est la démonstration rationnelle de la nécessité des sacremens.

Trois croyances nous ont paru indispensables à notre bonheur et à notre perfection : la première concerne la prière, la seconde la dégénération primitive, la troisième la rédemption céleste; et nous avons fait voir que nous ne pouvions garder ces croyances, si elles n'entroient à coups répétés dans nos esprits et dans nos cœurs, par les impressions faites sur nos sens. Or, 1° tout nous montre dans l'enceinte du temple chrétien un Dieu prêt à nous entendre; 2° le baptême nous offre un signe auguste et perpétuel de la chute de l'homme, et de sa seconde renaissance; 3° la pénitence nous rappelle que nos fautes expiées par une vic-

time d'un prix infini, n'empêcheront pas un Dieu de nous prouver encore son amour par sa miséricorde, si le nôtre continue à éclater dans notre repentir.

Enfin, tous les résultats de l'examen persévérant que nous avons fait, dans le cours de cet ouvrage, des besoins incontestables de l'ame, ont abouti à démontrer l'amour de Dieu même comme le sentiment mystérieux dont ces différens besoins n'étoient que des formes diverses et passagères, et à constater ce mouvement irrésistible qui nous emporte vers ce Dieu adoré pour nous confondre avec lui. Où arrivons-nous? Ce besoin intime de la nature humaine va être satisfait. Voyez au pied de l'autel ce chrétien prosterné. Que fait-il?... Grand Dieu! je t'adore dans ta miséricordieuse sagesse; oui, sur les fondemens mêmes de la raison repose le plus incompréhensible de tes sacremens! Raison superbe, le sais-tu? c'est sur toi que se découvre bâti ce chef-d'œuvre de sa puissance et de sa bonté. Si tu te connois, tu dois te savoir dévorée du besoin de t'unir à ton Créateur... Eh bien! homme formé pour cette alliance sublime, que de-

mandes-tu? Approche, le mystère de la vie est révélé; toute l'ardeur de tes désirs vers l'objet caché de ton bonheur peut jouir d'atteindre cette félicité tant poursuivie : approche, te dis-je; reçois ton Dieu, incorpore-le à ta substance, fais un avec lui, et avoue que ta destinée n'est plus incomplète!

II.

Quelle est celle des religions catholique et protestante qui satisfait le mieux les besoins de la nature humaine et qui unit l'ame le plus étroitement avec Dieu?

Quelques mots suffiront pour appliquer au protestantisme et au catholicisme les conséquences de cet ouvrage, et pour s'assurer laquelle de ces deux religions satisfait le mieux les besoins de la nature humaine, en assurant l'union habituelle de l'ame avec Dieu.

Le protestant, forcé de n'ajouter foi qu'à

lui-même dans l'interprétation de chaque verset des saintes Écritures, doit se défier de sa propre raison, et flotter souvent dans une incertitude scrupuleuse sur l'expression même de la volonté de son Dieu.

Or, s'il est vrai que le bonheur procuré par l'amour consiste dans l'union de la pensée et de la volonté de l'homme avec la pensée et la volonté de Dieu, le protestant ne peut goûter ce bonheur dans sa plénitude; il ignore souvent s'il pense ce que Dieu a pensé, et son ame cherche l'objet de son amour, sans être certaine de se réunir à lui.

Le catholique, persuadé que la parole de l'Église est celle de Dieu même, peut toujours mettre sa pensée d'accord avec celle qu'il suppose la pensée divine, et son union avec la sagesse infinie demeure immuable par la nature de sa croyance. Le catholique ne doute pas de l'infaillibilité de l'Eglise; ainsi son bonheur, résultant de la certitude de n'avoir qu'une seule et même volonté avec son Dieu, vient de sa religion même.

Mais le protestant, lorsqu'il est incertain du sens de certains passages de l'Evangile,

ne cesse pas d'appartenir à sa religion; son doute est une conséquence naturelle de la nécessité où il est de ne croire que son propre jugement, et son culte même est la source des incertitudes qui l'empêchent de goûter avec assurance les délices d'une pleine union avec la pensée de son Dieu.

En second lieu, le protestant, qui, ne reconnoissant pas la nécessité de la confession, se condamne ou s'absout lui-même, doit hésiter dans ses jugemens, et craindre de mêler aux devoirs du juge les sentimens de l'accusé. Plus il est vraiment chrétien, plus cette anxiété doit être vive; et cette incertitude, si Dieu le condamne ou lui pardonne, altère nécessairement la douceur de ses relations avec Dieu, et, le faisant douter quelquefois de son pardon, le réduit au découragement du théiste.

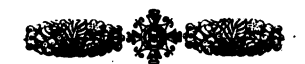
Enfin, la diversité des opinions des sectes protestantes sur la manière de participer au banquet divin achève de troubler l'union complète de l'ame avec Jésus-Christ. Les uns, voyant dans le pain sacré un signe de commémoration, excluent Dieu de ce sacrement; et ainsi le but de l'ame ici-bas

n'est jamais atteint : d'autres n'admettent qu'une présence spirituelle de la Divinité; et l'homme est privé de cette union complète et effective de sa double nature avec la double nature du Verbe.

Il nous paroît donc démontré que les croyances de la religion catholique satisfont mieux les besoins de l'ame, et portent ainsi ce caractère de vérité philosophique que nous avons essayé d'attribuer, par l'examen de l'homme et de l'univers, au christianisme lui-même.

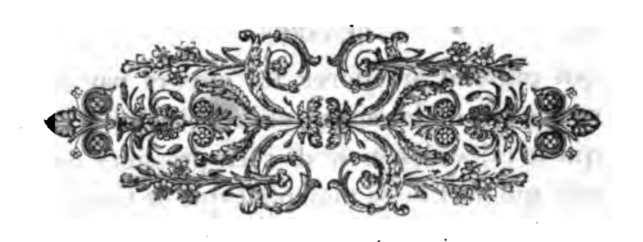
FIN.

PENSÉES.



J'AI cru pouvoir joindre à l'ESSAI SUR L'HOMME des Pensées détachées sur le même sujet. On les considérera, si l'on veut, comme les notes de l'ouvrage. Toutefois, elles n'ont pas été faites dans cette intention ni de suite; mais le matin, le soir, dans le temple, devant la nature, souvent au milieu de l'occupa-

tion la plus indifférente, elles sont tombées une à une dans mon esprit; et je les offre même avec leur rédaction instantanée. Elles n'en seront que plus naturelles, plus conformes au travail soudain de l'intelligence, et trouveront un accès plus facile dans les esprits : car ce n'est pas la vaine gloire attachée à l'art de bien dire que l'on doit chercher dans un ouvrage de cette nature; convaincre, attirer la pensée d'autrui à la sienne par une reproduction naïve et frappante de cette dernière, c'est là le but que se propose un écrivain religieux. Si les incrédules lisoient dans une ame pleine de foi, ils y verroient le traité le plus irrésistible sur les preuves du christianisme, et, les ames étant de même nature, la foi passeroit de l'une aux autres, comme la chaleur du feu se répand de proche en proche, dans l'air qui se touche et se ressemble de toutes parts.



PENSÉES

SUR LA RELIGION.

La société, évidemment agitée par le besoin des idées morales et religieuses, se partage en deux parties, dont l'une cherche à retenir l'autre dans l'état d'impiété. Mais les attaques contre la religion prouvent au moins qu'on s'occupe de religion.

Trois opinions distinctes divisent en ce moment les esprits : la première repose sur la nécessité de rallumer dans les cœurs le feu à demi éteint du christianisme; la seconde s'appuie sur une philosophie épurée,

qui prétend améliorer les mœurs par les seules lois de la raison ; et la troisième n'est que le rajeunissement de cette grossière morale qui sort de la métaphysique de Condillac, et qui engendre le matérialisme.

Ainsi une lutte est livrée à la religion par deux systèmes philosophiques : celui-ci la déclare fausse ; celui-là la regarde comme inutile : l'un prétend la détruire ; l'autre aspire à la remplacer. Mais ces deux systèmes se combattent; et le besoin d'idées plus nobles et plus hautes finira par faire triompher la philosophie platonicienne. Tout l'intérêt de la lutte doit donc reposer sur cette dernière.

Deux partis sont également en présence, dans le camp même des amis de la religion. Le premier, fidèle à la méthode jusqu'ici employée pour prêcher les vérités de la foi, veut se servir de la raison pour apprendre aux hommes à soumettre cette raison à l'autorité de l'Église catholique : l'autre renie, sur tous les points, l'emploi de l'intelligence, la regardant comme faillible et comme incapable de mener l'homme à la certitude. Le premier adopte la méthode cartésienne ;

le second, celle de l'*autorité* ou du *sens commun*.

Les catholiques cartésiens raisonnent ainsi : Toujours, avec sa raison individuelle, l'homme aperçoit la vérité : le catholicisme est la vérité ; c'est donc avec sa raison individuelle que l'homme doit l'apercevoir. Il est sûr que l'Église a reçu d'en-haut l'autorité suffisante pour instruire; et l'ignorant qui est incapable d'examiner, ou l'humble qui regarde cet examen comme inutile, reçoivent de l'Église un enseignement valable, légitime, sanctifiant. Mais l'incrédule, qui fait usage de son intelligence pour vérifier les preuves de l'infaillibilité de l'Église, ne peut certainement les vérifier que par un examen raisonné. Si donc vous prêchez à l'ignorant ou à l'humble, prêchez par la voie de l'autorité ; mais si vous annoncez la parole de l'Église à l'incrédule, prêchez avec le secours de la raison : car, de même que la foi vient de deux manières, aux uns instinctivement, aux autres réflexivement, ainsi l'enseignement de la foi doit couler par deux sources, celle du *commandement* et celle de *la persuasion*.

Les catholiques non cartésiens ne reconnoissent comme valable que la première de ces deux méthodes, et veulent appliquer le système d'autorité à l'incrédule comme à l'ignorant et à l'humble. Mais il est évident qu'ils renoncent par là à convertir tous les esprits qui ne sont pas encore touchés de la foi. Que leur sert donc de prêcher?

Ce qui les a conduits à cette extrémité est la crainte de fonder la vérité de la religion catholique sur la même base qui sert de fondement à la religion protestante. « Puisque la raison individuelle est faillible, ont-ils dit, elle peut tromper l'homme, quand elle l'assure de la vérité de l'Église catholique. Si donc cette Église n'a d'autre appui que la raison individuelle, elle est bâtie sur un sol mouvant, et le témoignage de son infaillibilité n'est qu'un témoignage faillible : de sorte qu'elle retombe dans la même fluctuation que l'Eglise protestante. Cessez donc de prendre dans la raison de chaque homme le fondement de la certitude du catholicisme; mais prenez ce fondement dans le catholicisme lui-même. Ainsi ne croyez pas que l'Église est infaillible parce

que votre raison vous dit que cette Église est infaillible, mais parce que cette Église elle-même vous dit qu'elle l'est. »

Ce raisonnement forme évidemment un cercle vicieux; car, pour croire dans la parole de l'Église, lorsqu'elle nous assure elle-même de son infaillibilité, il faut déjà regarder cette parole comme infaillible. Or, comme nous l'avons déjà dit, l'humble et l'ignorant peuvent avoir foi dans l'autorité de l'Église, sans faire usage de leur raison; mais il n'en est pas ainsi de l'incrédule, qui n'aura jamais foi dans l'infaillibilité de notre religion, s'il n'aperçoit, avec son intelligence, la preuve rationnelle de cette infaillibilité.

Certainement ce n'est pas le témoignage de notre raison qui forme le fondement de l'autorité de l'Église, puisque cette autorité lui a été donnée par Dieu; mais c'est le témoignage de notre raison qui, relativement à nous, sert de fondement aux preuves de cette autorité. Si l'Eglise est infaillible, par la volonté de Dieu, elle l'est indépendamment de la croyance des hommes. Ainsi les catholiques non cartésiens ont eu raison de soutenir que la sanction de la raison hu-

maine ne pouvoit rien ajouter ni rien retrancher à la vérité de l'Eglise, quand on envisage cette vérité dans son rapport avec Dieu qui l'a établie; mais ils auroient dû voir que la sanction de la raison humaine est nécessaire pour affirmer la vérité de l'Eglise, quand on considère cette vérité dans son rapport avec l'homme.

La différence entre la croyance du catholique et celle du protestant est aisée à saisir :

Le catholique croit qu'il doit se soumettre à l'autorité de l'Eglise, pour l'interprétation de l'Evangile.

Le protestant croit qu'il ne doit consulter que l'autorité de sa propre raison, pour la même interprétation.

Suivant le catholique, il y a une Eglise qui a reçu de Dieu l'autorité d'instruire, et cette autorité n'existe pas moins, soit qu'on s'y soumette ou qu'on ne s'y soumette pas.

Selon le protestant, nulle Eglise n'a reçu de Dieu l'autorité d'instruire; l'autorité d'une Eglise ne vient que de l'accord des opinions d'un certain nombre d'hommes dont cette Eglise est l'interprète, ou dont, pour mieux

dire, elle est l'agent, le mandataire, le délégué. Selon le protestant, si tous les membres d'une Eglise cessoient d'avoir foi dans un point, l'Eglise ne pourroit plus enseigner ce point; et s'ils devenoient tous incrédules, l'Eglise seroit dissoute de droit et de fait. Suivant le catholique, au contraire, l'autorité de l'Eglise ne relève point de l'homme, mais de Dieu; et tous les catholiques cesseroient de croire, que l'Eglise ne cesseroit pas d'avoir le droit d'enseigner la foi qu'ils auroient perdue.

Ainsi une Eglise protestante cesse d'être regardée comme vraie, quand les membres qui la composent cessent de tomber d'accord sur les points communs qui les rassemblent, parce que chacun d'eux n'a que sa propre raison à laquelle il puisse recourir pour savoir si une interprétation de l'Evangile est vraie ou non.

Le catholique croit avec sa raison que l'Eglise est infaillible.

Le protestant croit avec sa raison que toute Eglise est faillible.

Le catholique fait un seul acte de sa raison, c'est d'y renoncer.

Le protestant écoute sa raison, et lui promet de la suivre toujours.

Le catholique se sert de sa raison pour juger que, s'il n'obéissoit qu'à elle, il s'exposeroit à de fréquentes erreurs; et il se soumet à l'autorité des Conciles. En cela, il est plus raisonnable que le protestant; car l'opinion d'un homme est certainement plus faillible que les décisions prises par une réunion composée de tout ce qu'il y a de plus docte en matière religieuse.

Le protestant sait que sa raison est faillible, et croit toutefois qu'il doit la prendre pour guide constant et unique. S'il diffère d'opinion sur un point de l'Evangile avec les saint Bazile, les saint Augustin, les saint Grégoire, il doit croire que ce sont eux qui errent. Sa foi vient de son jugement personnel : sans quoi il cesse d'être protestant. C'est là qu'est le foible du protestantisme.

Le protestant nous répète, à nous autres catholiques, que nous abdiquons l'usage de notre raison. Mais, si nous l'abdiquons, c'est en vertu d'un raisonnement meilleur que celui en vertu duquel le protestant n'abdique point la sienne.

« Toute puissance m'est donnée dans le ciel et sur la terre. Allez donc ; enseignez les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder toutes les choses que je vous ai commandées ; et voilà, je suis avec vous, tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles (1). »

Comme les premiers apôtres étoient mortels, il est évident que la promesse de Jésus-Christ, d'être avec eux chaque jour, jusqu'à la consommation des siècles, s'applique à tous leurs légitimes successeurs.

Être avec Jésus-Christ, c'est être avec la vérité.

Point de chicane évasive. Quand le Sauveur dit : « Baptisez, instruisez, et je serai toujours avec vous, » on ne peut nier que l'effet de la promesse ne consiste à être toujours avec ceux qui baptisent et qui instruisent.

Luther, comment expliques-tu donc cette promesse, réponds? Si Jésus-Christ a tou-

(1) S. Matthieu, XXVIII, 18, 19, 20.

jours été et sera toujours jusqu'à la fin du monde avec ceux qui baptisent et instruisent les nations, comment a-t-il pu arriver que l'erreur se soit glissée, je ne dis pas dans la conduite, mais dans la doctrine et les préceptes de ceux qui baptisoient et instruisoient de son temps?

La question n'est pas si quelques prêtres ont failli comme hommes, mais si l'Eglise a erré comme Eglise.

Si elle n'a pas erré, pourquoi changer sa doctrine? Si elle a cessé de bien baptiser et de bien instruire, que devient la promesse de l'éternelle vérité qui devoit toujours demeurer avec ceux qui baptisent et instruisent depuis la mission des apôtres?

Et ne dis pas que la vérité n'a fait que changer de place, que de l'Eglise catholique elle est passée dans l'église réformée; car le moment où l'église réformée a commencé d'enseigner a suivi nécessairement celui où l'Eglise catholique a enseigné l'erreur : il y a donc eu un instant où il n'y avoit qu'une seule Eglise et où cette Eglise ne prêchoit pas la vérité. Donc, ou la promesse de Jésus-Christ ne s'est pas accomplie, ou Jésus-

Christ se trouvoit là où n'étoit pas la vérité : deux choses également inadmissibles.

Dix-huit siècles ont passé sur la foi catholique, sans la faire varier d'un iota. Luther, montre-nous, par grâce, un seul point, non pas en matière de discipline extérieure, chose toute muable de sa nature, mais en principe de dogme, qui ait rompu la chaîne des traditions de notre Eglise!

Tous les grands génies qui brillèrent dans les premiers âges du christianisme professèrent et défendirent les croyances que Bossuet et Fénelon, naguères, ont soutenues de leur éloquence et de leur onction.

Le Sauveur ordonne aux apôtres d'instruire les nations; mais l'église protestante se rend incapable d'obéir à ce commandement. Se reconnoissant faillible, comment ose-t-elle prêcher?

La vraie religion doit être celle qui force l'homme à la perfection : L'humilité fait partie de la perfection; or, rendre chaque homme juge des saintes Écritures, et lui dire : « Préfère ton propre jugement sur chaque verset à la tradition de tous les siècles, » ce n'est pas le contraindre à être humble.

Le protestant vraiment chrétien doit incliner à se défier toujours de lui-même, et cependant sa religion le condamne à se croire toujours. Avec quel tremblement une moitié de son ame ne doit-elle pas régler l'autre?

La vraie religion doit être encore celle qui rend l'homme nécessairement heureux. Est-elle donc vraie, celle qui le rend nécessairement flottant?

***

Si les protestans accordoient au chrétien la permission de croire aveuglément sur la foi de leur Eglise, et s'ils considéroient comme suffisante la foi née de cette soumission, ils reconnoîtroient implicitement par là l'autorité d'une Eglise. Ils ont senti qu'il leur importoit de déclarer qu'il n'y avoit pas d'autre source légitime de la foi que l'examen réfléchi de l'Evangile. Il suit de cette doctrine, que tout homme mourant sans avoir examiné le nouveau Testament, expire sans être chrétien; et que les trois quarts du peuple, incapables de juger si la foi de leur Eglise est conforme à l'Evangile, ne sont pas et ne peuvent pas être chrétiens.

Comment les protestans peuvent-ils prévenir l'invasion d'une hérésie dans l'Eglise? Qui peut juger chez eux si une opinion est hérétique ou non? Ils reconnoissent cependant qu'Arius étoit un hérétique. Les voilà donc dans la nécessité d'admettre que l'Eglise n'a plus la possibilité de discerner et de vaincre l'erreur, comme elle l'a eue autrefois.

Croire à l'Église universelle, c'est croire au moins à la possibilité d'une église universelle : or, comment concilier cette croyance avec le principe protestant, que chacun est juge des vérités contenues dans les Écritures saintes? Croire que tout homme peut se composer sa propre foi, et qu'il n'a pas d'autre guide que sa raison, dans l'adoption de toutes les vérités sacrées, n'est-ce pas croire que l'Église permet la diversité des opinions, et que par conséquent elle n'exige pas l'unité? Or, comment le protestant peut-il articuler cet article du Symbole : *Je crois à l'Église, une, universelle*, puisqu'en même

temps il ne croit pas à la possibilité de cette unité?

***

Qu'on ouvre les ouvrages de piété à l'usage des fidèles de l'une et de l'autre communion, et on avouera que les manuels protestans sont loin de respirer, comme les manuels catholiques, ce détachement du monde, cette élévation à Dieu, ce ravissement dans son amour, qui annoncent le sentiment d'une sainteté complète et l'intelligence d'une perfection conforme à l'Évangile. Il règne, dans les ouvrages de piété à l'usage des protestans, une morale pure, mais une morale voisine de celle qu'enfante une philosophie élevée. Ce n'est pas la religion entière, avec sa plénitude d'austérité, son ignorance des ménagemens pour la délicatesse du siècle, son mépris de tout ce qui n'est pas Dieu. On voit par ce parallèle l'esprit des deux cultes, et on juge lequel des deux peut dire, comme le Christ l'a dit de soi-même : *Le monde aime ce qui lui appartient ; mais je ne suis pas du monde, et voilà pourquoi il me hait.*

Les mœurs ne sont pas moins pures dans un pays catholique que dans un pays protestant; mais elles sont moins pures dans un pays catholique où la religion catholique *n'est pas ou est mal enseignée et suivie.*

Si la vertu s'affoiblit là où le catholicisme cesse de régner, que devez-vous en conclure?

****

La foi est bien mieux exercée par la nécessité de se soumettre à une Église qui est infaillible, malgré les dérèglemens de ses membres considérés comme hommes. Sous ce point de vue, il y a ici un dessein admirable de Dieu.

Le catholique est *tenu* de croire, touchant l'infaillibilité de l'Église :

1° Que l'Église est infaillible, en proposant les dogmes et en les interprétant ;

2° Qu'elle est infaillible, en condamnant une opinion relative aux dogmes ;

3° Qu'elle est infaillible, en donnant un texte de l'Écriture comme authentique ;

4° Que l'infaillibilité réside dans un concile général œcuménique ;

5° Que, pour qu'un concile soit tel, il faut que tous les évêques y soient convoqués et libres d'y assister; que le nombre de ceux qui y viennent suffise pour représenter l'Église universelle; enfin, qu'ils aient délibéré, et délibéré avec indépendance; que l'on reconnoît qu'un concile a porté tous ces caractères, lorsque sa décision est universellement acceptée, sans réclamation, par toute l'Église;

6° Qu'une décision du Pape seul, en matière de foi, doit être tenue infaillible, lorsqu'elle a été de même acceptée, sans réclamation, par toute l'Église;

7° Que l'Église est infaillible en faisant des règlemens de discipline, en tant qu'elle ne peut en établir un seul contraire à la foi et aux mœurs; mais qu'elle n'est pas infaillible en tant qu'ils peuvent n'être pas les meilleurs possibles; que c'est un devoir de conscience pour les simples fidèles de pratiquer ces règlemens, encore bien que ce n'en soit pas un de les regarder comme parfaits.

On voit que le cercle des objets auxquels s'applique l'infaillibilité est très-restreint, et que le privilège de l'Eglise se borne à

conserver intact, dans le cours des siècles, le dépôt sacré de la foi.

***

Croire qu'une chose est vraie implique nécessairement la croyance qu'on ne se trompe pas en croyant cette chose vraie; car croire qu'on peut se tromper, c'est douter.

La croyance est une chose irrésistible et involontaire. Ainsi, j'ai une conviction profonde, intime, irrésistible, de la vérité de la révélation. Il ne dépend pas de moi de croire que je puis me tromper. Ma foi même consiste à penser que je suis dans la vérité. Je mentirois à moi-même, si je disois qu'il est possible que je me trompe.

C'est présomption de dire en général : Je ne puis pas me tromper; car ce seroit se déclarer infaillible sur tout point, et rien ne seroit plus contraire à l'humilité chrétienne; mais ce qui est une marque de présomption, lorsqu'on parle en général, n'est plus que le signe d'une conviction sincère, quand on applique cette formule à un cas particulier. Ainsi je crois, en général, que je puis me tromper; mais je crois, en par-

ticulier, que je ne me trompe pas en regardant la religion chrétienne comme vraie.

Je sais que l'homme est sujet à l'erreur; mais je sais en même temps qu'il ne se trompe pas toujours, et qu'il est des cas où il voit réellement la vérité. Or, lorsqu'un homme croit, dans un cas particulier, qu'il voit la vérité, il ne peut pas croire en même temps qu'il peut se tromper dans ce cas particulier, car le doute est opposé à la conviction; et si un homme croit qu'une chose peut n'être pas vraie, il doute de la vérité de cette chose.

Je pose donc en principe que la conviction est essentiellement exclusive, et qu'elle cesse d'être conviction, aussitôt qu'elle admet la possibilité d'une erreur dans le cas auquel elle s'applique.

Etre convaincu, c'est être dans l'état où il est permis à l'homme d'affirmer, et où il lui est impossible de supposer qu'il se trompe en affirmant.

Si, de deux hommes de religion différente, chacun disoit: « C'est mon adversaire qui peut être dans la vérité, et c'est moi qui puis être dans l'erreur, » aucun de ces

deux hommes ne seroit convaincu de la vérité de sa propre religion, puisque le caractère de la conviction est précisément l'impossibilité de supposer qu'on se trompe.

Toute religion qui permettroit le doute sur la vérité de sa croyance ne seroit pas une religion; car la *foi* n'est autre que la conviction réfléchie ou irréfléchie; mais les hommes qui professent une religion doivent être exclusifs, suivant qu'ils ont plus ou moins de foi. Quiconque n'a pas de foi sur un point a tort d'être exclusif sur ce point; car il commet un mensonge envers soi-même et envers les autres.

L'*intolérance* consiste à vouloir propager une croyance par un autre moyen que la conviction, et à faire un crime du manque de cette conviction à ceux qui ont été dans l'impossibilité de l'acquérir.

La *tolérance*, souvent confondue à tort avec l'indifférence ou le scepticisme, est, au contraire, le résultat d'une foi éclairée.

La religion catholique admet au nombre de ses convictions celle de l'infaillibilité d'une seule interprétation de l'Évangile. D'autres religions permettent la variété des

interprétations. Il est évident par là que la religion catholique doit être exclusive sur un point où les autres religions ne doivent pas l'être. C'est sur cette différence que repose la prétendue intolérance qu'on attribue à l'Église catholique. On peut dire qu'elle a tort de croire à l'infaillibilité d'une seule interprétation; mais on ne peut pas dire qu'elle a tort d'être exclusive dans cette croyance, dès qu'elle a cette croyance.

***

Les mœurs sont incontestablement meilleures dans notre siècle que dans les siècles précédens: les individus y sont moins parfaits; mais la masse se sent travaillée d'un besoin de décence publique. Ne seroit-ce pas une nouvelle façon de prêcher, que de pousser les hommes de notre siècle vers Dieu, en les rendant plus contens d'eux-mêmes?

On tonne dans la chaire, on foudroie; le peuple sort des églises, persuadé de sa damnation inévitable; il ne pense pas que de nouvelles fautes aggravent un châtiment déjà mérité, et il s'y abandonne: il n'ose espérer que quelques efforts vers le bien suf-

fisent pour écarter la damnation déjà encourue; et il renonce à ces efforts déjà commencés. Ah! si le prêtre relevoit ces ames et les réconcilioit avec l'espérance, au lieu de les abattre et de leur ôter jusqu'au repentir!

Hors de l'Eglise point de salut! Cette croyance, mal comprise, empêche mille conversions par jour. Il tarde qu'on l'explique sur les toits.

Oui, hors de l'Eglise point de salut, pour ceux qui peuvent discerner la vraie Eglise et qui ne la discernent point, pour ceux qui peuvent chercher où est le salut et qui ne le cherchent point.

Le manque de foi n'est point coupable, mais la cause de ce manque de foi.

Vous ne croyez point : pourquoi? C'est Dieu qui vous fera un jour la demande et la réponse.

⁂

Les objections faites contre des parties isolées de la religion n'ont aucune valeur, parce que les parties qu'elles ne détruisent pas subsistent et soutiennent encore l'édifice. Pour détruire la foi, il faudroit un sys-

tème suivi d'objections sur chaque point. Mais, afin de combattre un seul article, on est toujours obligé de reconnoître la vérité de beaucoup d'autres, et ces derniers admis font voir l'inconséquence du rejet des premiers.

Tout s'enchaîne dans la religion. Il faut l'adopter entière ou la rejeter entière. Mais il est impossible d'en nier à la fois tous les faits : de sorte qu'une seule preuve conservée suffit pour ramener toutes les autres.

O esprits forts! connoissez-vous votre foiblesse? savez-vous comme les impressions extérieures dominent vos jugemens? Vous répugnez à adorer le Créateur de l'univers sous le nom de Jésus-Christ, parce que de bonnes ames l'invoquent ainsi en récitant leur rosaire. Mais prenez de notre Dieu une idée plus haute! Jésus-Christ est la vérité agissante, la pensée de l'Eternel, sa parole vivante, l'émanation de sa substance. Votre pensée n'est-elle pas fille de votre raison? Eh bien! cette génération vous offre une ombre de la génération divine. Ce Dieu que vous abandonnez aux petites ames est cette sagesse infinie qui reluit dans la nature,

cette beauté suprême dont l'enthousiasme poétique fait rêver l'image, cette invisible vérité que poursuivent avec ardeur le naturaliste et le philosophe, et cette justice parfaite à laquelle sacrifient les héros.

D'ailleurs, qui auroit aujourd'hui la prétention funeste de substituer au culte des chrétiens un système de morale abstraite? Elle fait mal, cette page où sont retracés les malheureux efforts tentés pour faire du déisme une religion. Les théophilantropes n'ont pas réussi à diviniser leur système; qui voudroit maintenant essuyer la poussière sanglante qui couvre les débris du temple de la raison? A ceux-là qui, de nos jours, avec une ame généreuse et une raison supérieure, se proclameroient publiquement les docteurs de l'incrédulité, j'oserois dire : Que mettrez-vous à la place du christianisme? et, leur faisant mettre la main sur leur conscience, je les forcerois d'y renfermer leurs sentimens personnels.

***

Les incrédules ne sont pas en état de décider la question : pour qu'ils pussent la

juger en connoissance de cause, il faudroit qu'ils eussent passé de la conviction au doute; car, s'ils sont toujours demeurés dans le mépris de la religion, ils ignorent ce que contient la foi. Ceux qui, au contraire, ont traversé l'incrédulité et qui se reposent dans le christianisme, connoissent les deux situations; et, s'ils demeurent dans la dernière, leur jugement fait autorité, parce qu'ils ont pu comparer et prononcer.

***

Le philosophe a sans cesse besoin de se rappeler tous les argumens sur lesquels se fonde son opinion; comme ils ne peuvent pas toujours se reproduire à la fois devant l'œil de sa raison, il retombe dans le doute et dans le découragement.

***

Ce qu'on nomme *respect humain* prouve l'intolérance des incrédules.

***

Ce qui fait le désespoir et nourrit les incertitudes du philosophe, c'est qu'après avoir

étudié un grand nombre de systèmes contradictoires, il les trouve tous aussi probables les uns que les autres. Alors souvent il les rejette tous par l'impossibilité de choisir, et tombe dans l'indifférence ou le scepticisme. L'activité de son esprit se tourne alors vers la vie réelle; et il n'est pas rare de voir l'ambition naître de la science qui apprend à la mépriser.

***

La philosophie prétend à la fois montrer le but et y conduire. C'est là le point de discussion. Si elle a raison, la religion est fausse; si elle a tort, la vérité de la religion est démontrée. Le but de la vie est connu: c'est le triomphe le plus complet de l'ame sur le corps, et la réunion de la félicité avec la vertu : la question est de savoir si Jésus-Christ a seul pu dire : *Je suis la voie.*

***

S'il n'y a dans l'homme qu'une organisation agitée par des instincts, des appétits et des passions, si le bonheur se réduit à la satisfaction des besoins du corps, s'il n'y a

de réel que ce qui affecte les sens, comment expliquer la singulière félicité de tant d'hommes, qui, se séparant de tout commerce avec le monde extérieur et avec leurs sens mêmes, parlent avec enthousiasme de ce torrent de délices dont leur ame est enivrée dans la contemplation secrète d'un monde invisible? Tous ces hommes qui, par la sainteté de leurs mœurs et par l'élévation de leur génie, semblent placés dans l'état le plus propre à devenir les organes de la nature; tous ces hommes sont-ils abusés par une rêverie qui les trompe; et cette joie intérieure, cette vie nouvelle de leur ame, ces entretiens sans paroles avec ce qu'ils appellent Dieu, sont-ce les effets d'une imagination prévenue d'un faux enthousiasme? Quoi! des livres entiers composés pour exprimer ce bonheur, et ce bonheur ne seroit qu'un songe! Il n'y auroit rien de vrai dans toutes ces jouissances décrites par les hommes religieux! Où donc ont-ils trouvé l'idée de ces étranges douceurs?

Le bonheur est dans la religion et dans la pratique de la religion. Figurez-vous un

voyageur admirant les plus beaux sites dont puisse s'enorgueillir la nature, en présence d'une montagne inconnue à la plupart des hommes, passant de contrée en contrée pour saisir la beauté partout où elle se montre; eh bien! le chrétien trouve ces montagnes, ces sites ravissans, ces mers profondes, dans sa contemplation solitaire. Son extase lui donne un pays sans cesse nouveau à contempler. Il n'a pas besoin de changer de lieu : sa prière est un monde inépuisable. C'est ainsi que la piété se crée une source de jouissances qui ne lui manquent jamais, parce qu'elles ne viennent pas des objets extérieurs, mais de la pensée toujours présente.

Quelle vie que celle du catholique fervent, entrant en commerce avec Dieu, s'unissant à lui, vivant au pied de l'autel, toujours plein des images du ciel et des espérances d'une autre vie, respirant les parfums du temple et s'enivrant des sons de l'orgue sacré; conservant le sensation habituelle de la présence de Dieu, des anges, des saints, les entretenant comme une société dont il ne se sépare jamais, se souve-

nant de ces esprits célestes comme d'amis qu'il retrouve chaque jour, et trouvant dans l'air seul qu'on respire dans le temple une impression de bonheur, une source de pensées sublimes, une abondance de paix et de ravissement qui surpassent toutes les délices mensongères que l'homme du monde se procure à tant de frais!

❈❈❈

Beaucoup de gens n'osent être chrétiens à cause des milliers de mondes semés dans l'espace. Mais il y a quelque chose qui, en eux, est au-dessus de cette profusion de soleils; c'est le pouvoir de nier que Jésus-Christ soit Dieu.

❈❈❈

Il est aisé de voir du premier coup-d'œil si un philosophe est chrétien ou non. La religion contient la philosophie tout entière: c'est la philosophie, plus quelque autre chose. Examinez si le philosophe traite sa science comme une partie ou comme un tout, et vous jugerez de sa foi.

L'homme qui croit, fait entrer dans toutes

ses pensées, dans toutes ses opinions, dans tous ses jugemens, cette foi dont il est dominé; il la place à la racine de toute chose; elle lui sert d'unité de mesure : il juge tout par cette règle. Comment se délivrer d'une vérité qui, en tant que vérité, doit être la cause unique? Autant vaudroit-il ne pas tenir compte de l'Océan, lorsqu'on songe à l'eau. Le philosophe fait trop souvent la liste des fleuves et des rivières, et n'y omet que le vaste abîme.

***

Il est certain, non que Platon a eu connoissance des livres saints, mais qu'il a pu en avoir connoissance. Cette dernière possibilité est encore d'une grande importance.

***

Comment ne pas être frappé du caractère de perpétuité qu'offre la religion chrétienne, qui, s'appuyant sur la religion juive, remonte au berceau du monde? Cette réflexion est plus forte et plus lumineuse, lorsqu'on lit un résumé de l'Histoire générale des empires, et qu'on les voit tous naître, grandir

et passer. Quelle religion que celle qui a précédé tout et qui survit à tout, immuable et indestructible! Et ces Juifs, le premier peuple, et encore parmi les peuples!

Dieu, pour se faire connoître aux hommes, fit choix d'Abraham, chaldéen, et le rendit père de tout un peuple qu'il voulut instruire du vrai culte que les hommes devoient lui rendre. N'est-ce pas une façon d'agir digne de la grandeur de la Divinité, que de se ramasser ainsi un peuple à soi, hérault de ses lois, dépositaire de ses promesses, témoin de sa vérité? La révélation faite à la nation juive est attestée par un livre, le plus ancien qui existe sur la terre, et qui nous explique notre destinée actuelle. N'est-il pas honteux à la philosophie de ne pouvoir rendre compte de notre origine; et son impuissance à cet égard ne démontre-t-elle pas la nécessité d'une révélation? La philosophie peut bâtir des conjectures; mais l'homme ne sera heureux et tranquille qu'au jour qu'il sera pleinement sûr de l'explication qu'on lui donne; et comment peut-il l'être autrement que par une foi irrésistible dans l'auteur de cette explication?

L'authenticité de la révélation faite aux Hébreux se fonde : 1° sur l'authenticité des livres de Moïse ; 2° sur la certitude des miracles de ce législateur inspiré ; 3° sur la nature de la loi juive et sur la sainteté morale des Écritures.

Or, 1° tous les historiens profanes font mention d'un Moïse qui a tiré les Juifs de la captivité d'Égypte : donc un tel Moïse s'est rencontré dans ce monde. Par une tradition non interrompue, le peuple juif a constamment rapporté à Moïse les cinq livres qui portent son grand nom. Ces livres les couvrent d'opprobre, et ne respirent que leur ingratitude, leur sensualité, leur inconstance, leur idolâtrie ; et ils persistent à regarder ces livres comme sacrés. Dix-huit cents ans ont passé, et les voici qui gardeut leur loi avec la même vénération.

2° Peut-on s'ingérer qu'un imposteur pousse l'esprit de témérité jusqu'à déclarer devant tout un peuple que ce peuple a été sauvé, par un miracle, de la fureur d'une armée égyptienne, et que les flots de la mer, respectueusement entr'ouverts pour conspirer à leur fuite, se sont refermés sur les

Egyptiens et leur roi; peut-on, dis-je, s'imaginer que Moïse se soit senti assez fort pour inventer de pareils évènemens, sans craindre que nul, tant des Egyptiens que des Juifs, osât contrarier son public mensonge? Or, s'il dit vrai, le miracle est certain; et un seul miracle prouve tous les autres.

3° Moïse fleurissoit cinq cents ans avant Homère, et douze cents ans avant Socrate, Platon et Aristote, les maîtres de la sagesse antique. Sans le secours de l'inspiration, où auroit-il puisé le dogme d'un Dieu unique, souverainement bon et souverainement juste, et cette intelligence de toutes choses, qui élèvent sa religion, sa morale et sa politique au-dessus des lumières des plus grands siècles? Comment auroit-il donné de ce monde une explication qui, philosophiquement parlant, demeure la plus raisonnable? Que l'on songe d'ailleurs à ces prophéties, se rendant témoignage les unes aux autres et continuant l'inspiration de Moïse! A qui cherche la vérité, l'élévation seule des idées et des sentimens des prophètes suffiroit pour montrer que Dieu parloit de soi par leur bouche. « C'est Dieu,

» disent-ils, qui mesure les eaux de la mer » dans le creux de sa main, qui pèse les » montagnes dans sa balance, qui tient » entre ses mains les foudres et les tem- » pêtes, qui dit et tout est fait, qui se » joue en soutenant l'univers; toutes les na- » tions ne sont devant lui que comme une » goutte d'eau, et comme ce petit grain qui » donne à peine la moindre inclination à la » balance; toutes les îles sont devant ses » yeux comme un foible grain de poussière; » tous les peuples du monde sont devant lui » comme s'ils n'étoient point, et il les re- » garde comme un vide et un néant. »

✻✻✻

On connoît la diversité des opinions humaines : sur la question la plus indifférente, les hommes se partagent; et l'on s'étonne qu'il manque à la religion chrétienne l'unanimité des avis! Là, où il va de tout, si on est divisé, on doit l'être du tout au tout.

Les premiers défenseurs de la doctrine de l'Evangile, après saint Paul, sont Aristide et Quadrat. Ce dernier disoit à l'empereur Adrien : « La preuve que l'authenticité

» des miracles de Jésus-Christ ne peut être » suspecte, c'est qu'il les accomplit aux yeux » de l'univers. Par lui les malades ont été » guéris, les morts ressuscités. Quelques- » uns de ceux-ci et de ceux-là ont survécu » à l'auteur du miracle, et ont été nos con- » temporains (1). » Comment Quadrat auroit-il osé tenir ce langage, si les faits dont il appuyoit sa défense eussent pu être niés? Le temps où il vivoit touchoit à l'époque de ces faits mêmes.

Saint Justin, renommé par l'étendue de ses lumières, son amour pour la philosophie, et la beauté de son intelligence, se convertit. Les barrières du respect humain tombent à ses pieds; les traces de l'éducation s'effacent; la crainte du ridicule et de la haine ne l'arrête point; la contradiction offerte, devant le monde entier, par son renoncement à la religion païenne et à la philosophie, entre ses premières idées et ses doctrines nouvelles, est avouée hautement par lui comme le passage de l'erreur à la vérité, de l'ignorance à la sagesse. Quel intérêt pouvoit le déterminer à cette démar-

(1) Eusèb. Hist. Eccl. liv. III, c. XXXVI.

che solennelle? Au prix de la réputation, des honneurs, des douceurs de la vie et des charmes de l'amitié, il adoptoit la pauvreté, les souffrances, l'abandon et la mort. L'époque où ce grand homme fleurit lui permettoit d'examiner, en toute certitude, les preuves de la religion. Les lumières ne lui manquoient ni au-dehors, ni au-dedans de lui-même; et de philosophe il devint chrétien; et de sectateur du paganisme il se transforma en apologiste de la foi de Jésus-Christ. Qu'on lise sa première apologie adressée à Antonin-le-Pieux, et la seconde présentée à Marc-Aurèle et à Lucius Verus, et on trouvera la vérité de la foi écrite dans l'éloge sublime qu'il trace du christianisme. Mais voulez-vous approcher de l'éclat que jette l'évidence? ouvrez son dialogue entre lui et un Juif; et, si vous ne vous sentez doucement échauffés par cette lumière, apprenez, sinon à croire dans Jésus-Christ, du moins à vous défier de vos préjugés.

Les Tatien, les Athénagore, les Apollonius, les Théophile d'Antioche, les Apollinaire et les Méliton de Sardes, tous ces illustres convertis ne s'étoient point convertis

sans cause. Le martyre les menaçoit, et ils étoient pressés entre le supplice et la vérité. Leur choix nous prouve qu'ils étoient bien convaincus de cette vérité.

Apollonius faisoit partie du sénat, et n'hésita point, sous le règne de l'empereur Commode, à lire, dans cette assemblée même, une défense de la foi.

On n'alléguera point l'ignorance, la petitesse d'esprit, la foiblesse de raison des premiers défenseurs du christianisme; les magnifiques ouvrages du profond Tertullien interdisent cette objection.

Qu'il est beau, le spectacle de ce Clément d'Alexandrie, dévoré du besoin de savoir, bravant toutes les fatigues pour s'instruire, errant sous tous les soleils pour leur demander la lumière, passant de Grèce en Asie, de Syrie en Egypte, pour se faire le disciple des grands hommes, et, après avoir connu tous les systèmes, comparé toutes les sciences, pesé toutes les sagesses, trouvant la foi seule au fond de ce crible par lequel avoient passé les doctrines des philosophes et des sages!

Ceux qui abandonnent aux petits esprits

et aux raisons infirmes la croyance chrétienne devroient bien se souvenir qu'il s'est rencontré au nombre des croyans un Origène, génie immense, démesuré, universel, qui portoit le fardeau de l'enseignement simultané de la théologie, de la dialectique, de la géométrie, des beaux-arts, de la grammaire et de la rhétorique, et qui avoit encore sept personnes occupées sans cesse près de lui à écrire sous sa dictée. Ils devroient lire les paroles de Porphire lui-même dans la Vie de Plotin : « Origène entra un jour » dans la salle du professeur; la rougeur » couvrit soudain les joues de Plotin, qui » voulut se lever, et qui, pressé par Origène » de reprendre le cours de sa leçon, lui ré- » pondit que tout le zèle de la parole s'é- » teignoit, dans l'orateur intimidé, aussitôt » que ce dernier apercevoit au nombre de » ses disciples, des maîtres consommés dans » l'art de l'éloquence; et, abrégeant sa le- » çon, il se leva (1). »

Nous ne parlerons pas d'Origène, de Minutius Felix, d'Arnobe, de Lactance, d'Eu-

(1) *Porph. in vitâ Plotini.*

sèbe, de Cyrille, de Chrysostôme, etc.; les rappeler, c'est défendre la religion.

On trouve des erreurs philosophiques et des dissentimens d'opinion dans ces grands écrivains des trois premiers siècles de l'Eglise; mais ces ombres ne se répandent que sur des points étrangers à la foi. Leur accord devient unanime dans le cercle des preuves de la divinité du Sauveur. Il faut se garder de confondre l'individuel et le général, le propre et l'universel, le passager et l'immuable, les opinions conjecturales de l'esprit et les principes infaillibles de la foi.

Saint Augustin se plonge dans le torrent des voluptés : il n'éprouve qu'une seule honte, celle d'être surpassé dans l'infamie. Pour fuir le mépris des débauchés, il s'encourage dans le vice. L'étude de l'éloquence le surprend à un charme nouveau; le voici qui arrive par degrés à un ouvrage de Cicéron sur la sagesse, et bientôt l'amour de la vertu pénètre dans son cœur. « Dans » cette disposition d'esprit, il résout de lire » avec attention les saintes Ecritures, afin » de voir ce que ce pouvoit être. Un livre

» s'offre à lui, dont le sens est caché pour » l'orgueilleux, et dont l'humble ne soulève » point entièrement tous les voiles: un li- » vre, simple d'abord et en apparence jus- » qu'à la bassesse, qui s'élève ensuite à ce » qu'il y a de plus sublime, où tout est » rempli de mystères et ne se laisse voir » qu'à travers des figures. Mais il n'étoit » capable ni d'en sonder la profondeur, ni » de plier son esprit à cette simplicité de » paroles si nouvelles pour lui (1). » Le plus grand obstacle qui s'oppose à ce qu'il s'élève à la foi, c'est l'impossibilité où il est de se représenter Dieu en esprit et en vérité, et de se détacher des images corporelles. Sa réputation augmente, son talent s'accroît en même temps comme nourri par la gloire qu'il lui procure, et son ardeur pour les plaisirs ne s'éteint pas. Enfin, un jour il entend prêcher saint Ambroise : il devient attentif; il commence même à croire qu'il est possible et sans témérité d'entreprendre la défense de la religion. Le voilà abandonnant ses anciennes opinions, avant d'être encore parvenu à la foi, et ainsi doutant

(1) *Confessions de S. Augustin*, liv. III, ch. v.

de tout et flottant au milieu de toutes les
doctrines. Peu à peu, à force de réflexions,
« je reconnus, dit-il, que, de nous-mêmes,
» nous sommes trop foibles pour trouver la
» vérité par le seul secours de notre intel-
» ligence, et sans une autorité semblable à
» celle des livres divins. Je commençai à
» me persuader que Dieu n'eût pas permis
» que ces livres obtinssent par toute la terre
» une autorité si pleine de sainteté et d'ex-
» cellence, s'il n'avoit voulu que par elle on
» le cherchât, et que par elle on crût en
» lui. Ayant déjà entendu expliquer, dans
» un sens très-plausible et très-raisonnable,
» un grand nombre de passages de l'Ecri-
» ture, les prétendues absurdités que j'avois
» cru y voir ne m'arrêtèrent plus : j'attri-
» buai toutes ces obscurités à la profondeur
» des mystères; et son autorité me sembla
» d'autant plus sainte, plus vénérable, plus
» digne de foi, qu'accessible aux moins ha-
» biles par la simplicité de son style, elle
» cache sous de telles apparences, et dans
» des profondeurs presque impénétrables,
» ses sublimes et mystérieux secrets; se li-
» vrant ainsi à tous par cette manière si

» simple et si commune de s'exprimer, en » même temps qu'elle offre tout ce qui peut » exercer les plus solides esprits (1). »

Cependant l'amour de la gloire humaine, l'attrait des voluptés sensibles, le désir du mariage, combattent en lui ces premiers mouvemens de foi, et l'irrésolution l'élève, l'abaisse, le balance, comme la tempête fait un navire. Il se sent épris des jouissances de la vie, mais il redoute la mort et le jugement qui peut la suivre; il comprend la vanité de son faux bonheur, mais tremble de le sacrifier à une félicité qu'il ne connoît pas encore. La question de savoir pourquoi le *mal* règne sur la terre le jette en d'affreuses perplexités, et retient son esprit au-dessous de la conception des miséricordes célestes. Après mille combats intérieurs que sa raison se livre à elle-même, saint Augustin reconnoît que le *mal* n'est pas une substance, et que, loin d'avoir été créé par Dieu, le mal n'est qu'une diminution ou une privation de la bonté communiquée par le Créateur. « Les choses corruptibles elles-» mêmes sont bonnes, dit-il; car, si rien de

(1) *Confess.* liv. VI, ch. v.

» bon ne se trouvoit en elles, il n'y auroit » en elles rien qui se pût corrompre. La » corruption ne peut leur nuire qu'en les » rendant moins bonnes. Si elles perdoient » tout ce qu'elles ont de bon, elles cesse- » roient d'être; car autrement, si elles sub- » sistoient encore dans cet état où, n'ayant » plus rien de bon, il ne leur seroit plus » possible d'être corrompues, un tel état » seroit donc plus parfait que celui qui l'a- » voit précédé : ce qui est absurde. Donc » tout ce qui est est bon; et le mal n'est » autre chose qu'une privation de l'exi- » stence (1). » A cette époque, il se livre à l'étude de plusieurs ouvrages composés par des philosophes platoniciens, et y découvre une explication sur la nature du Verbe. Ces philosophes admettoient la divinité du Verbe, mais non le fait de son incarnation; ils reconnoissoient que le Verbe *étoit en Dieu et que le Verbe étoit Dieu*, mais non que le *Verbe a été fait chair, et* qu'il *a habité parmi nous*. Selon eux, le fils *étoit de la même essence que le père*, et étoit *par sa nature une même chose avec lui;* mais, se-

(1) *Confess.* liv. VII, ch. XII.

lon eux aussi, le fils ne s'étoit pas *anéanti lui-même en prenant la forme d'un esclave, ne s'étoit pas fait semblable à l'homme, et ne s'étoit pas humilié jusqu'à la mort de la croix.*

En un mot, ils confessoient le Verbe comme Dieu, et le nioient comme Dieu-homme : Dieu, disoient-ils, se manifeste dans la conscience, mais ne s'est jamais révélé sous la forme de Jésus-Christ (1). La lecture de ces livres, d'autant plus dangereux qu'ils renferment une fraction de vérité, le conduisent à ne considérer Jésus-Christ que comme un homme plus parfait que les autres. Ce n'est qu'après s'être appliqué de nouveau à l'étude des saintes Écritures, qu'il sent enfin, avec « une joie mêlée de tremblement, » l'impression de la vérité. Il compare les livres des philosophes avec l'Evangile; et son cœur, « frappé d'éton» nement, considère la grandeur des œu» vres du Dieu qu'il a trouvé. » Laissons-lui faire le récit d'une conversion qui hâta la sienne : « J'allai trouver Simplicien, qui

(1) On voit que la doctrine ressuscitée de nos jours par l'école philosophique n'a coûté aucun frais d'invention.

» avoit été, selon la grâce, le père de l'é-
» vêque Ambroise en répandant sur lui
» l'eau sainte du baptême, et pour lequel
» celui-ci avoit toute la tendresse d'un fils.
» Je lui racontai les agitations et les égare-
» mens de mon ame; et, lorsque j'en vins
» à lui dire que j'avois lu quelques livres
» des platoniciens dans une traduction la-
» tine qu'en avoit faite un professeur de
» rhétorique nommé Victorin, lequel étoit
» mort depuis dans la foi, selon ce que j'en
» avois entendu dire, il me félicita de n'être
» point tombé sur les ouvrages des autres
» philosophes, qui, uniquement renfermés
» dans la contemplation des choses maté-
» rielles, n'offrent, dans ce qu'ils ont écrit,
» que des mensonges et des rêveries dan-
» gereuses, tandis que tout, dans les disci-
» ples de Platon, tend à élever les ames vers
» la connoissance de Dieu et celle de son
» Verbe éternel. Puis, afin de m'exciter à
» embrasser l'humilité de Jésus-Christ, cette
» humilité dont Dieu a caché le mystère aux
» sages et aux savans pour le révéler aux
» humbles et aux petits, il me proposa
» l'exemple de ce même Victorin, dans l'in-

» timité duquel il avoit vécu lorsqu'il étoit
» à Rome ; et ce qu'il m'en raconta, je ne
» le tairai point ; car on y voit éclater ces
» merveilles de votre grâce et de vos misé-
» ricordes dont les hommes ne sauroient
» trop, ô mon Dieu, vous louer et vous
» bénir.

» Il me raconta donc comment ce vieil-
» lard, si profondément versé dans l'étude
» des sciences et des lettres, qui avoit lu,
» critiqué et éclairci presque tout ce qu'ont
» écrit les anciens philosophes ; dont tant
» de sénateurs illustres avoient été les dis-
» ciples ; à qui ses leçons publiques avoient
» mérité et fait obtenir ce que les hommes
» du siècle estimoient le comble des hon-
» neurs, une statue au milieu de la place
» publique ; comment ce même Victorin n'a-
» voit point rougi de se faire un serviteur
» de Jésus-Christ, d'être lavé, comme un
» petit enfant, dans les eaux de votre fon-
» taine vivifiante, ô mon Dieu, de se cour-
» ber sous l'humble joug que vous nous
» avez imposé, et d'abaisser son front su-
» perbe sous les opprobres de la croix. »

« Grand Dieu, qui avez abaissé les cieux

pour descendre jusqu'à nous, qui avez touché les montagnes et les montagnes se sont embrasées, par où et par quel moyen entrâtes-vous dans ce cœur? Au rapport de Simplicien, Victorin lisoit les saintes Ecritures et tous les livres des chrétiens que ses recherches pouvoient lui procurer; il les lisoit avec une grande attention, et s'efforçoit d'en pénétrer le sens le plus profond; puis il disoit à Simplicien, non pas devant tout le monde, mais en secret et dans les épanchemens intimes de l'amitié : « Apprenez que je suis chrétien.—Je ne le croirai point, lui répondoit celui-ci; et je ne vous compterai point au nombre des chrétiens, que je ne vous aie vu entrer avec nous dans l'Eglise de Jésus-Christ. » Victorin, se moquant de cette réponse, lui répondoit à son tour : « Sont-ce donc les murailles qui font les chrétiens? » Cependant il lui répétoit souvent qu'il étoit chrétien, et toujours Simplicien faisant la même réponse, c'étoit toujours par le même trait de raillerie que lui répliquoit celui-ci. C'est qu'il craignoit de déplaire à ses amis, prévoyant que, si leur haine venoit à fondre

sur lui du haut de leurs grandeurs, il en seroit accablé.

» Mais continuant toujours de lire, et ses lectures pénétrant son cœur et affermissant sa foi, il en vint à appréhender d'être renoncé par Jésus-Christ, s'il craignoit lui-même de le confesser devant les hommes. Il reconnut que ce seroit se rendre coupable d'un très-grand crime, s'il rougissoit des mystères sacrés qui ont signalé l'humilité de votre Verbe. Honteux de son misérable orgueil, saisi d'une sainte honte de trahir ainsi la vérité, voilà que tout-à-coup, et au moment où Simplicien s'y attendoit le moins, il lui dit : « Allons à l'Eglise, je suis résolu d'être chrétien. » Le saint vieillard, transporté de joie, l'y conduisit à l'instant même. On lui donna les premières instructions que reçoivent les catéchumènes, et bientôt après il se fit inscrire au nombre de ceux qui devoient être régénérés en Jésus-Christ par les eaux du baptême. Rome en fut dans l'étonnement; l'Eglise entière s'en réjouit; les superbes le virent, et ils s'en irritèrent; tandis que votre serviteur, ô Seigneur mon Dieu, mettoit en vous seul

son espérance, et n'avoit plus que du mépris pour les vanités et les folies mensongères du siècle.

» Lorsque l'heure fut venue de faire la profession de foi qu'à Rome sont accoutumés de faire, en présence de tout le peuple, ceux qui s'apprêtent à recevoir le saint baptême, et en certains termes qu'ils apprennent par cœur, et récitent à haute voix, et d'un lieu élevé, les prêtres proposèrent à Victorin de faire cette action en secret, ainsi qu'on la proposoit ordinairement à ceux qui étoient jugés trop timides pour ne pas se troubler en la faisant devant tout le monde. Mais il aima mieux professer, au milieu de toute l'assemblée des fidèles, la doctrine qui devoit le conduire au salut. Celle qu'il enseignoit dans son école de rhétorique n'étoit point le salut, et cependant il la professoit publiquement : comment donc auroit-t-il pu craindre de prononcer devant votre paisible troupeau des paroles que vous-même, Seigneur, avez enseignées, lui qui ne craignoit point d'exposer tous les jours les siennes au jugement d'une foule de païens insensés?

» A peine eut-il paru à la tribune d'où il devoit rendre le témoignage de sa foi, qu'au milieu d'un murmure confus d'allégresse, on entendit son nom sortir de la bouche de tous ceux qui le connoissoient; et de qui n'étoit-il pas connu? Victorin! Victorin! disoit-on de toutes parts avec un transport que l'on retenoit à peine. La satisfaction que l'on ressentoit de le voir avoit excité ce soudain murmure : le désir de l'entendre le fit cesser presque aussitôt. Alors, plein d'une sainte assurance, il prononça à haute voix les vérités qui sont le fondement de notre foi. Parmi ceux qui l'entendoient, il n'en étoit pas un seul qui n'eût voulu l'enlever et le mettre au fond de son cœur. »

Saint Augustin se sentit animé par un si bel exemple; mais sa propre volonté se déchiroit. Quels terribles combats! quelle lutte prodigieuse entre l'amour des plaisirs de la chair et l'attrait caché de la sagesse divine, entre la soif de la gloire et l'admiration des vertus chrétiennes, entre l'orgueil et la foi, le monde et Dieu! Que de larmes versées! que de nuits sans sommeil! que de résolutions prises et rompues!

Enfin, ce long travail que coûte à une ame convertie l'enfantement de la foi se termine par une heureuse délivrance; et le pécheur, le débauché, l'incrédule, le philosophe, l'orateur profane, devient le grand saint Augustin, le rempart de la religion, le docteur de l'Eglise, la lumière des fidèles. Le tableau attendrissant de tous les degrés de cette conversion fameuse est bien capable de faire douter ceux qui ne croient pas, et de faire croire ceux qui doutent.

***

Dans la religion chrétienne, le raisonnement nous conduit de ce qui est clair à ce qui est obscur, de telle sorte que nous sommes forcés d'admettre l'obscur comme conséquence de ce qui est clair; et que, si nous rejetons les points incompréhensibles, il faut raisonnablement rejeter en même temps les points incontestables. Or, la raison, nous faisant une loi de recevoir ceux-ci, nous impose l'obligation de nous soumettre à ceux-là. Ainsi les incrédules tombent dans l'absurde, soit en fermant les yeux à ce qui est évident, soit en refusant

leur foi à ce qui est mystérieux, après avoir admis ce qui étoit évident.

Les mystères ressemblent à cette partie de l'astre de la nuit, qui souvent nous demeure cachée, mais que nous connoissons sans la voir, parce que le croissant suppose le disque.

***

Toute la question se réduit à celle-ci : Dieu a-t-il un jour parlé aux hommes? car, quelque contraire que fût son langage aux notions ordinaires de l'esprit, on soumettroit sans doute son intelligence à celui qui l'a faite. Prouver la divinité de Jésus-Christ, c'est établir la foi. S'il étoit démontré que Jésus-Christ a fait des miracles, son caractère divin seroit mis hors de doute. La question peut donc se réduire à l'authenticité des miracles.

***

Les livres des quatre évangélistes sont cités comme authentiques par le troisième évêque de Rome après saint Pierre, par saint Clément, qui étoit connu de saint Paul lui-

même (1), par saint Barnabé (2), par saint Polycarpe, par Papias, disciple de saint Jean, par saint Justin, par saint Irenée. Tous ces grands chrétiens qui vivoient du temps des apôtres, sont, à leur tour, cités par les premiers historiens de l'Église; et la chaîne de ces témoignages se déroule sans interruption jusqu'à nous. C'étoit au péril de leur vie que les premiers témoins de leur authenticité affirmoient cette authenticité. Nous devons les en croire. N'auroient-ils pas été démentis par les Juifs et les Païens? Le silence de ces derniers parle assez.

Il y a eu de faux évangiles; mais leur caractère apocryphe a été signalé de la même manière que le caractère véridique des autres. Lisez Tertullien contre Marcion (3), ou saint Irenée contre les Gnostiques et les Manichéens (4).

La règle fixe, dès les premiers jours, pour distinguer les évangiles menteurs d'avec ceux de l'Eglise, a été le témoignage

(1) Clem. Rom. Epist. ad Corinth.
(2) Epist.
(3) Liv. IV, ch. iv.
(4) Liv. III, ch. ii.

non interrompu des écrivains qui se sont cités successivement. Dès qu'un évangile paroissoit, dont il n'avoit pas été fait mention dans l'âge précédent, sa fausseté devenoit manifeste par elle-même.

Les Ébion, les Corinthe, les Basilides, les Carpocrate, les Valentin et les Marcion, sont dévoilés comme hérétiques à la nouveauté seule de leurs faux évangiles. On les défioit déjà, de leur temps, de montrer dans les ouvrages antérieurs une seule citation de leurs évangiles, et on les convainquoit par là de falsification.

Ainsi, les apôtres sont les vrais auteurs des quatre Evangiles que nous possédons; or ces apôtres étoient contemporains des évènemens qu'ils racontent.

Ces apôtres sont donc les imposteurs, s'il y a eu des imposteurs. Mais des hommes grossiers, sans lettres, sans crédit, vivant du travail de leurs mains, auroient-ils conçu l'entreprise de renverser les idoles adorées par les maîtres du monde? Auroient-ils osé citer des miracles que la voix publique eût désavoués? et, s'ils l'eussent osé, leur dessein n'auroit-il pas été con-

fondu? S'ils disent vrai, Jésus-Christ est Dieu; or, en lisant leurs évangiles, où ils s'accusent eux-mêmes, et où respire une si profonde et si naïve impression de bonne foi, je sens qu'ils disent vrai.

Ils ont été trompés, objecterez-vous: comment, ils ont pu être déçus, tous à la fois, quand ils ont revu Jésus-Christ après sa résurrection! Ceci a pu être ajouté après coup, répondra-t-on: mais, encore une fois, cette falsification eût été à l'instant signalée de la même manière que toutes les autres, par les écrivains contemporains de l'époque où cette addition auroit été intercalée, et qui se seroient tous écrié qu'on ne trouvoit pas dans les évangiles antérieurs le passage en question.

Tous ces témoins se condamnent à la pauvreté, au mépris et à la mort, pour confirmer leur déposition: on ne les accusera pas d'obéir à un intérêt humain.

Les faits rapportés par les apôtres avoient dû avoir lieu en présence de tout le peuple; les discours qu'ils exposent devoient avoir été adressés dans des lieux publics, au milieu de fêtes solennelles, à leurs premiers

pontifes, à leurs souverains magistrats. Comment la fausseté n'eût-elle pas été évidente?

On a prétendu que les Evangiles ne commencèrent à se répandre que sous le règne de Trajan. Mais Eusèbe (1) rapporte que les Évangiles de saint Matthieu, de saint Marc et de saint Luc, étoient déjà connus en tous lieux, lorsqu'ils furent présentés à saint Jean qui en attesta la vérité. Ces Évangiles devoient donc être répandus bien avant le règne de Trajan.

Saint Matthieu écrivit son Évangile neuf ans après la mort de Jésus-Christ; saint Jean donna le sien soixante ans après saint Matthieu. Quelle distance entre les actes de deux imposteurs qui se seroient concertés pour un même but!

***

On ne peut nier que, dix-sept siècles passés, il existoit une société d'hommes qui se nommoient chrétiens. Les invectives encore subsistantes des Juifs et des Payens, le témoignage de Tacite (2), de Suétone (3), de

(1) Histoire Eccl. liv. III, ch. XXIV.

(2) Ann. XV, 44.

(3) Ner. XVI.

Pline (1), démontrent qu'à la fin du même siècle où on rapporte que Jésus de Nazareth a paru sur la terre, un grand nombre de ces chrétiens aimoient mieux mourir fidèles à son nom que de vivre après l'avoir renoncé.

Les annales publiques, les archives de l'empire romain, les procès-verbaux des magistrats, rendent compte de la naissance de Jésus-Christ en Bethléhem, sous le règne d'Auguste (2).

Le massacre ordonné par Hérode de tous les enfans nouveau-nés est attesté par Macrobe, historien profane (3).

La fuite en Egypte trouve sa confirmation dans un grand ennemi de la foi, dans Celse lui-même (4).

Les miracles de Jésus s'opéroient sur l'enfant d'un officier romain, sur le valet du grand prêtre, sur le fils d'un chef de synagogue, au grand jour et sur les places publiques!

L'acte dressé par Ponce Pilate de la con-

(1) Epist. x. 97.
(2) Chalcid. comm. in Timæ.
(3) Satur. liv. II. ch. IV.
(4) Apud Orig. liv. I.

damnation et du supplice du Sauveur est malheureusement perdu; mais Justin, martyr, nous parle de cet acte dans une controverse avec Crescens, philosophe païen. Dans son apologie, il prend l'empereur même à témoin de la vérité de ses assertions touchant le procès-verbal de Ponce Pilate. D'ailleurs lisez Tacite. Les Juifs, dans leurs écrits presque contemporains, appellent Jé-
« sus l'homme qui a été attaché au bois. »
Lucien raille les chrétiens de ce qu'ils ado-
« rent un imposteur crucifié. »

La face du monde a été renouvelée, en moins de deux siècles, par le christianisme. Est-il imaginable qu'une si prodigieuse révolution ait pu s'opérer, et que les miracles aient été faux? Cette conversion de l'univers est elle-même un prodige; et ce seroit un prodige plus grand encore, qu'elle se fût faite sans l'assistance d'aucun prodige.

Au nombre des martyrs de la foi chrétienne, on trouve les Polycarpe, les Ignace, les Potin, les Irenée, les Justin et les Clément : ils meurent par conviction.

Les Juifs eux-mêmes n'osoient contester les miracles de Jésus-Christ. « Cet homme, disoient-ils, chasse les démons, mais ce n'est que par la vertu de Béelzébub, prince des démons (1). » Il est si vrai qu'ils ont reconnu ces prodiges, que leurs enfans, dans le Talmud, n'ont pas contrevenu à l'autorité d'une si importante tradition.

Celse, l'ennemi du christianisme, confesse la vérité des miracles de Notre-Seigneur, dans la phrase suivante : « Parce que Jésus-Christ a guéri les boiteux et les aveugles, vous croyez qu'il est le Fils de Dieu (2)! » et Julien l'apostat fait le même aveu dans celle-ci : « Qu'y a-t-il de remarquable dans la vie de Jésus-Christ, à moins qu'on ne mette au nombre des faits éclatans la guérison des aveugles, des boiteux et des possédés, dans les bourgs de Bethsaïde et de Béthanie (3)? »

Tibère, instruit des miracles opérés dans la Syrie, demanda au sénat l'apothéose de

(1) Matt. XII, 24.
(2) Orig. contra Cels. lib. II.
(3) Jul. apud Cyril. lib. VI.

Notre-Seigneur (1). Tertullien parle de cette proposition de le diviniser comme d'un fait notoire, et s'en sert pour appuyer une apologie destinée au sénat lui-même.

Adrien conçut également le projet d'élever des autels à Jésus-Christ; Alexandre Sévère lui eût érigé un temple, s'il n'eût craint de rencontrer dans les prêtres païens une opposition trop vive : mais, dans un sanctuaire privé, il lui rendoit les honneurs divins (2).

Les historiens profanes rapportent eux-mêmes les circonstances miraculeuses de la mort de Notre-Seigneur. Phlegon, affranchi d'Adrien, s'exprime en ces termes sur les ténèbres qui couvrirent la terre, au moment où Jésus-Christ rendit le dernier soupir : « Vers la quatrième année de la deux cent deuxième olympiade, il y eut une éclipse de soleil qui surpassa toutes celles qui l'avoient précédée. A la sixième heure du jour, la nuit devint si épaisse qu'elle permit de distinguer les étoiles, et un tremblement de terre renversa en Bithynie plusieurs mai-

(1) Eusèb. Hist. Eccl. liv. II, ch. II.

(2) Lamprid. in Severo.

sons de la ville de Nicée (1). » Or, la quatrième année de la deux cent deuxième olympiade concourt exactement avec l'année dans laquelle Jésus-Christ fut crucifié. Tertullien, s'adressant au sénat, prenoit à témoins les actes publics sur ce prodige : « Dans ce même moment, s'écrioit-il, le soleil s'obscurcit, quoiqu'il fût au milieu de sa carrière. Ouvrez vos annales, et vous y trouverez le phénomène rapporté (2). » Lucien leur adressoit la même invitation (3).

Les histoires syriaques de Thallus, et les annales de la Chine, confirment enfin ce prodige incontestable.

Le texte de Joseph, de ce juif savant, renferme un passage fameux : « Vers ce temps, parut Jésus, homme sage, si cependant on peut l'appeler un homme; car il étoit puissant en faits merveilleux, et le précepteur des hommes qui chérissoient la vertu; et il s'attacha un grand nombre de Juifs et un grand nombre de gentils. Il étoit le Christ. Le supplice de la croix auquel il fut con-

(1) Phlego. liv. XIII, Olymp. Chron.
(2) Tertull. Apo. ch. XXI.
(3) Lucian. ap. Euseb. Hist. Eccl. lib. VIII.

damné par Pilate, d'après les poursuites des princes de la nation, n'empêcha pas ses disciples de lui demeurer unis. Il leur apparut vivant trois jours après sa mort; résurrection prédite par les prophètes avec les autres miracles de sa vie; et jusqu'à ce jour ses disciples ont continué de porter le nom de chrétiens, qu'ils lui empruntent (1). »

Les prophéties sont conservées par deux peuples ennemis, les Juifs et les chrétiens. Les Juifs, qui nient la divinité de Jésus-Christ, n'ont pu inventer les oracles qui servent à prouver cette divinité; et les chrétiens n'ont pas fabriqué ces prophéties gardées religieusement par le peuple juif, comme un dépôt de leurs ancêtres.

Ceux qui rejettent le christianisme ont-ils jamais accordé à l'examen de ces prophéties quelques heures d'un temps qui leur pesoit? Mais ils sont sûrs, disent-ils, de ne pas croire, même après avoir examiné!

(1) Fla. Joseph. lib. XVIII, cap. IV.

❧

Quelle réflexion m'inspire la vue de cette croix! Voici un Dieu; il s'est fait chair, a mené la vie exemple de perfection et de douleur, et type de notre existence : il est ressuscité, comme nos ames immortelles doivent le faire, et de la terre est monté au ciel; il a ainsi parcouru le cercle entier de notre destinée. Quelle conception! cet homme, représentant de tous les autres! cette espèce entière individualisée dans un seul être! Le sort du genre humain retracé par la vie de Jésus-Christ! Cette réflexion, en le regardant, que ce n'est pas un homme, mais l'*homme nouveau!* cette collectivité multiple ramenée ainsi à l'unité! Ceci n'est pas d'invention humaine.

❧

Si la religion chrétienne est vraie, il faudroit qu'un homme qui ignoreroit la venue de Jésus-Christ, et qui se connoîtroit parfaitement lui-même, éprouvât le besoin de cette lumière surnaturelle.

❧❧❧

Quoi! Dieu, l'auteur de la nature et des hommes, ne me parleroit pas; il me laisseroit dans cet abandon! Il n'y auroit aucun souvenir qui attestât que le Créateur du genre humain a eu relation avec son ouvrage; aucun renseignement certain sur la création du monde; aucun monument qui portât une explication de notre origine et rendît compte des motifs de notre misère!

❧❧❧

C'est justement parce que la religion chrétienne renverse la raison humaine, confond la prudence des sages, trouble la science des doctes, que je reconnois en elle un caractère divin. Le sceau de Dieu est marqué là où se trouve le prodigieux, le surnaturel, l'imprévu. Le combat qu'elle livre à toutes les idées reçues pour les surmonter, et à toutes les vanités de l'esprit pour les abattre, est la preuve de son origine céleste. Veut-on trouver dans l'œuvre de Dieu les mêmes caractères que dans l'ouvrage des hommes? C'est cependant ce qu'on semble dire, lors-

qu'on se plaint de ce que les mystères de la foi chrétienne étonnent la raison, et sont *durs à porter*, suivant le langage des apôtres.

« Il faut le croire, disoit Tertullien, parce que cela semble absurde; on n'en peut douter, parce que cela semble impossible. » En effet, quel est l'homme qui auroit pu inventer des mystères qu'aucun homme ne peut concevoir? Qui auroit pu espérer de fonder une religion sur la contradiction de toutes les raisons humaines?

***

Qu'est-ce qui peut affirmer le vrai et nier le faux? c'est l'ame seule. Or, dans un homme tout rempli d'orgueil, de préjugés, de vaine gloire, où est l'ame? Elle-même ne sait pas où se trouver.

Vous dites : Cela est faux. J'entends votre voix; mais ce n'est pas vous qui parlez. Votre opinion ne vous appartient non plus qu'à moi. Séparez-vous du corps; parlez du fond de l'ame; nous pourrons vous croire et vous pourrez vous croire vous-même.

Imitez l'astronome. Eclaircissez le verre

à travers lequel vous regardez la lumière.

Puisque les passions obscurcissent l'intelligence, et que, de l'aveu de tous les philosophes, la morale de l'Evangile est, humainement parlant, la plus complète, l'homme le plus fidèle à ses préceptes devient le meilleur juge de la vérité. Or je soutiens que la foi arrive aussitôt après l'Evangile accompli.

Je n'éprouve point, en lisant l'Evangile, le sentiment de l'incomplet, du fini, de l'imparfait, sentiment que réveillent toutes les œuvres de l'homme. J'ai l'impression de l'unité. Mon ame, créée pour la vérité tout entière, la reconnoît : je vois Dieu. Voilà pourquoi j'ai la foi.

Le déiste croit à Dieu, parce que l'homme n'a pu créer la lumière; mais l'Evangile est un ouvrage bien plus parfait que le soleil.

***

Quiconque a découvert le moyen d'accomplir les lois de son être, a découvert la vérité. Or la vertu et le bonheur sont les deux fins de notre existence; et il n'est donné qu'au vrai chrétien de les atteindre à la fois.

L'amour est le fond de notre nature. La philosophie méconnoît cette vérité, et, retranchant tout aliment à ce feu intérieur, expose l'ame à en être consumée. Forcé d'aimer, le philosophe s'attache au bien; mais, ne l'aimant pas en Dieu, il le place en soi-même: de là cet orgueil qui n'est encore que l'amour.

La religion anime la vérité et la personnifie dans le Créateur. Le chrétien peut aimer son devoir comme un moyen de plaire à une souveraine intelligence qui est la beauté suprême, et qui aime les hommes d'un amour infini comme elle-même. La sainteté est un être, un esprit, une raison créatrice du monde.

La philosophie s'arrête sur le chemin : encore un pas!

***

La vertu seule donne l'intelligence de l'Evangile. Ce livre, fermé à l'orgueil de la science, s'éclaircit pour l'ame à mesure qu'elle s'épure; et les limites de sa sublimité reculent indéfiniment. Quelle preuve!

Je lis les saintes Écritures avec humilité.

Plein de passions, troublé par l'agitation des sens, accablé de misères, moi, enfant dans la pratique du devoir, dois-je m'attendre à expliquer du premier coup-d'œil tant de figures qui nous cachent les secrets de la terre et du ciel? Cette obscurité même autorise ma foi. Il me suffit de comprendre que ce livre divin ne peut être si facilement entendu.

Si on nie l'existence de saint Paul, il faut qu'un imposteur ait publié, sous un nom inventé, ses admirables épîtres. Mais dans quel but? est-ce dans l'intérêt d'une religion qu'il auroit jugée fausse? Ici se produit une preuve irrésistible. Voyez-vous un homme que sa perversité rend auteur du plus sublime commentaire de l'Evangile, et qui se divertit à enseigner, dans un esprit menteur, la plus haute morale qu'ait jamais pu inspirer la perfection évangélique? J'en atteste l'instinct droit et naïf de toutes les raisons humaines : il est impossible qu'un pervers pénètre jusque dans les dernières profondeurs de la science de la vertu. L'Evangile n'est compris que d'une ame pure ; et un imposteur, trompant, dans l'intérêt

de ses passions, le genre humain tout entier, ne peut, non-seulement développer les plus secrets préceptes de la vie en Dieu, mais comprendre même l'esprit d'une morale aussi austère. Saint Paul n'est donc pas un imposteur lui-même; encore moins un insensé, car ses ouvrages respirent la raison la plus saine et le génie le plus sublime. Or, quelle preuve de la divinité de Jésus-Christ dans cette conversion prodigieuse du plus impitoyable persécuteur des chrétiens, et dans ce récit : « Je fus frappé d'une grande lumière qui venoit du ciel, et, étant tombé par terre, j'entendis une voix qui me disoit : « Saül, Saül, pourquoi me persécutez-vous? »

Si un commentaire de l'Evangile ne peut être l'ouvrage de l'imposture, à plus forte raison le texte lui-même. Un Dieu seul a pu vivre et mourir comme Jésus-Christ, et un Dieu seul auroit pu inventer sa vie et sa mort.

***

La vérité, c'est ce qui est sous ce qui paroît être; c'est la raison d'être de ce qui est; c'est la loi. Il y a deux lois, celle du monde

intelligent et celle du monde matériel. Jésus-Christ est la loi des deux mondes; il est venu sur la terre comme loi d'un seul. Le secret de la nature est voilé pour l'homme; mais tous les mystères du bien nous sont découverts.

Archimède a connu Jésus-Christ comme loi de la nature. Socrate s'est approché de lui comme de la loi de la raison; mais il falloit qu'il se révélât lui-même pour être connu tout entier.

Employer la raison à nier Jésus-Christ, c'est faire servir la partie à détruire le tout. Mais l'existence de l'unité est prouvée par celle de la fraction.

Comme toutes les paroles de l'Evangile sont pesées! Vous chercherez en vain un mot à exclure, un conseil dont il faille s'écarter. Quel est l'homme qui auroit pu, dans une langue quelconque, s'exprimer de manière à ce qu'il n'y eût pas une phrase à changer, pas une exagération à adoucir, pas un sens qui, bien compris, pût conduire à la pratique d'une erreur morale?

Jésus-Christ parle en paraboles, parce que l'ame juste exerce ainsi son mérite en comprenant, et la science orgueilleuse est mise en défaut en ne comprenant pas.

***

Socrate, le poison en main, s'entretenant de l'immortalité de l'ame avec ses disciples, présente un spectacle sublime; mais ne sent-on pas, en lisant attentivement le Phédon, que Socrate paroissoit prendre plaisir à traiter ce sujet pour se convaincre mieux lui-même? Ici se décèle la foiblesse humaine. Il revient perpétuellement sur les preuves de sa destinée immortelle; il cherche à s'enchanter lui-même, comme il le dit, et son ame se parle plutôt qu'elle ne parle à ses disciples. Sous ce rapport, Socrate est moins sublime que s'il fût mort en ne disant qu'un mot, avec l'accent paisible d'une conviction assurée. Que l'on applique l'observation que je viens de faire à Jésus-Christ: il meurt sans raisonner sur l'immortalité, sans établir de discussion philosophique. Jamais l'apparence d'un doute; jamais une parole étrangère à sa mission;

jamais le besoin de se persuader en parlant aux autres : il arrive tout convaincu; il parle en peu de mots du royaume des cieux; ces grands mystères lui paroissent familiers. S'il eût été philosophe, il eût tâché de renverser quelque système opposé au sien. Jamais un mot sur la science; jamais un nom propre; aucune parole tendant à expliquer les secrets de la nature; il parle et agit suivant un seul principe : ce principe, c'est qu'il faut adorer Dieu de toutes ses forces, et aimer son prochain comme soi-même : telle est la vérité sur la terre; le reste est inutile; Jésus-Christ n'en fait point mention. Est-ce là de l'humanité? O Socrate, comme tu es homme près d'un Dieu, quoique tu sois plus homme que tous les autres!

***

Si Jésus-Christ a été un imposteur, il a dû chercher, par tous les moyens qui étoient en son pouvoir, à réaliser ce que les saintes Ecritures annonçoient du Messie. On conçoit qu'il auroit conformé son langage et ses actions aux promesses antérieures; mais toutes les circonstances qui ne dépendoient

pas de lui, comment pouvoit-il les créer? Il falloit qu'il fût issu de David en ligne directe, qu'il naquît à Bethléem, et que tous les détails de sa vie, dans son enfance, convinssent avec le livre sacré.

****

Qu'on réfléchisse sur cette idée d'un médiateur, homme d'un côté, Dieu de l'autre! C'est là le pont sur l'abîme.

****

Si la généalogie de Jésus-Christ eût été inventée à plaisir, les Juifs n'auroient pas manqué de la démentir. Commet ne pas s'étonner de cet ordre de générations conservé avec une si grande exactitude? Il eût été facile de prouver la fausseté d'une généalogie où la suite des naissances eût été dénaturée. En partant de Joseph, l'époux de Marie, et en remontant sur cette échelle d'ancêtres, on eût facilement découvert l'imposture; et les hommes qui auroient osé commettre un pareil faux historique auroient dû s'attendre à être confondus dans leur mensonge. Il est évident que nul imposteur ne se seroit ex-

posé à une réfutation si facile : donc la généalogie de Jésus-Christ est exacte. Il est donc en effet descendu d'Abraham et de David.

***

Quelle humilité dans Jean-Baptiste! Se seroit-il imposé toutes les rigueurs de la pénitence, sans aucun espoir de récompense humaine, seulement pour servir l'imposture de Marie et de Joseph? Se seroit-il exposé à la mort? auroit-il accepté le second rôle?

***

Jésus s'en fait baptiser, sans avoir participé au péché originel, afin d'être le père de tous les hommes nouveaux régénérés par une vie nouvelle.

Dieu n'avoit pas besoin du baptême pour régénérer les hommes; mais il a attaché leur vie nouvelle à ce signe visible, comme il a attaché la vie première aux lois matérielles de la naissance, quoiqu'il n'eût pas besoin de ces lois, et que d'un souffle il pût nous faire sortir du néant.

⁂

Si l'Eucharistie est le seul moyen de retenir les hommes dans la vertu, de les consoler dans cette vie et de les forcer à la perfection, l'Eucharistie est d'institution divine; car la vérité est que l'homme doit tendre à la perfection, et qu'il doit pouvoir y tendre : or, s'il n'y a qu'un moyen d'être parfait, ce moyen est la vérité : si donc on prouve que, sans croire à l'Eucharistie et sans recevoir ce pain mystérieux, l'homme ne peut remplir la loi de sa nature, il s'ensuit que le sacrement de l'Eucharistie est indispensable : or, il n'y a que la vérité qui soit indispensable.

Ce mystère est si étonnant, si singulier, si distant des idées habituelles des hommes, que son obscurité, son poids extraordinaire, la difficulté que la raison trouve à le soutenir, tournent justement en preuves de sa vérité. Jamais l'imagination humaine n'auroit imaginé un sacrement qu'elle ne peut concevoir aujourd'hui. Il élève la raison au plus haut comble de l'humilité; et c'est là le dernier degré de la perfection de

l'ame. A Dieu seul appartenoit l'établissement d'un mystère qui portât en soi cet effet. Celui qui est arrivé à croire au sacrement de l'Eucharistie, par suite de la conviction que Jésus-Christ étoit un Dieu, et que ses paroles étoient les paroles de la vérité même, celui-là est forcément dans l'état où Dieu veut que l'homme soit. Il n'y a pas d'effort de foi et de vertu dont un pareil homme ne soit capable.

Si ce n'étoit qu'une simple commémoration, pourquoi Jésus-Christ auroit-il dit : *Prenez et mangez, car ceci est mon corps; prenez et buvez, car ceci est mon sang?* Manger et boire n'ont aucun rapport à la mort; et, si c'eût été un simple souvenir que Jésus-Christ exigeât, il leur auroit parlé autrement, et leur auroit dit : *Ceci représente mon corps,* etc.; *quand vous verrez ce pain et ce vin, souvenez-vous de mon corps et de mon sang.* Mais pourquoi leur dire : *Mangez et buvez?*

Dans ce sacrement, Dieu, devant ne faire qu'un avec nous, s'unit ainsi avec notre double nature; sa chair et son sang se mêlent à notre corps, et son esprit se mêle

avec notre ame. Si nous n'étions qu'ame, comme les anges, nous ne nous confondrions qu'avec l'esprit; mais, étant enveloppés d'une nature sensible, la possession de Dieu sur la terre est appropriée à notre condition; et, le Verbe étant Dieu et homme, sa possession devoit être en corps et en ame.

On se plaint à tort de ne pas goûter les douceurs de la foi; car on les goûteroit sûrement, si l'on étoit parvenu au degré de vertu nécessaire. N'est-il pas naturel que Jésus-Christ, étant la vérité même, la sainteté même, ne se révèle qu'à proportion que l'ame s'approche de lui? La foi devient la récompense de la foi. On avance chaque jour, dès qu'on veut marcher. On croit plus profondément lorsqu'on agit plus vertueusement. C'est ainsi que la foi dans l'Eucharistie, étant le dernier degré de la foi chrétienne, devient le prix de la plus haute perfection, et que l'union intime de l'ame avec le Verbe ne se fait entièrement sentir qu'à l'ame la plus semblable au Verbe, c'est-à-dire, la plus sainte et la plus pure. Attendez donc que vous soyiez chaste, humble et sage, avant de prononcer sur la vérité de la

religion. On n'a jamais vu un homme, possédant toutes les vertus du chrétien, renoncer aux pratiques du christianisme, par la conviction de leur fausseté; mais on voit, au contraire, la foi dans ces pratiques croître avec le sentiment de la vertu.

Dieu est la substance immatérielle de la vérité. Quand l'homme est vertueux, il s'unit entièrement avec la vérité; s'il étoit parfait, il feroit un avec la vérité. C'est ainsi que Jésus-Christ avoit une ame humaine confondue avec la vérité même. L'Eucharistie n'est que la vérité sous une forme, Dieu sous une enveloppe matérielle; mais, Dieu étant pour nous Dieu-homme, il faut, pour nous incorporer entièrement avec lui, nous incorporer avec sa nature sensible et avec sa nature intellectuelle, et c'est pourquoi notre chair et notre sang se confondent avec sa chair et son sang en même temps que notre ame s'identifie avec son esprit et sa sainteté.

Quand je lève mes yeux vers l'hostie exposée sur l'autel aux adorations des fidèles, je perds le sentiment de ma propre existence; une douce lumière pénètre dans mon

ame, comme si la tremblante clarté des saints flambeaux devenoit intellectuelle. Il est là, ce Dieu qui a *créé le ciel et la terre!* Elle est là, cette vérité que poursuivent si laborieusement tous les sages du siècle; elle est là, enfin, cette félicité que cherchent, sous tant de formes diverses, les hommes aveuglés. Voilà le *bonheur,* je le contemple; il se montre sous cette mystérieuse apparence; et c'est devant ce tabernacle que repose vraiment l'objet trop ignoré de tous les travaux, de tous les efforts et de tous les désirs de l'esprit et du cœur humains!

***

Le mystère de la Trinité est contenu dans cette définition de Dieu : Dieu est la vérité se connoissant et s'aimant soi-même.

Dieu est la substance de la vérité; mais cette substance ne peut se connoître que par la manifestation qui se fait d'elle-même à ses propres yeux; or, cette manifestation de la vérité, c'est Jésus-Christ. De plus, la substance, connoissant sa manifestation, l'aime; et la manifestation, sachant qu'elle n'est rien sans la substance qu'elle mani-

feste, aime cette substance : cet amour réciproque est le Saint-Esprit.

Qu'on examine la vie, on verra qu'il n'y a que trois choses existantes : la vérité, la connoissance de la vérité, et l'amour de la vérité. Ces trois existences sont distinctes : donc elles doivent avoir chacune leur substance; elles ne peuvent exister qu'ensemble, donc leur substance est commune. La matière elle-même existe comme ouvrage et comme forme de la vérité.

L'ame est un être créé, qui voit la vérité hors de soi, qui la voit à l'aide de la lumière qui éclaire cette vérité, lumière qui en est par conséquent la manifestation; l'ame aime la vérité d'un amour qui ne peut être en définitif qu'une étincelle de l'amour substantiel et réciproque de la vérité et de sa manifestation.

Le Fils étant la manifestation du Père, le Père s'aperçoit lui-même dans le Fils.

Le Père aime le Fils, comme la substance aime la vérité.

Le Fils est la vie même du Père, puisque vivre c'est connoître, et que sans le Fils le Père ne se connoîtroit pas.

Le Fils aime le Père comme on aime sa propre vie, ce qui fait vivre, ce sans quoi on ne seroit pas.

L'amour mutuel du Père et du Fils est le Saint-Esprit. Les trois personnes ne peuvent exister séparément.

Il n'y a que cela qui soit : Substance, Vérité, Amour.

Qu'on prenne tout homme, à quelque moment que ce soit, il ne vit que parce qu'il aime un peu de vérité.

Décomposez tout, *dans la vie,* vous trouverez *substance, vérité, amour.*

***

La prière est un acte de notre ame. Il est impossible que ce mouvement de notre intelligence ne frappe pas l'intelligence infinie. De même que chaque mouvement de la matière ne peut manquer d'agir dans la matière et sur la matière, l'action de l'esprit ne peut s'exercer que dans l'esprit et sur l'esprit. Or, cet esprit, dans lequel le nôtre s'exerce, est comme l'espace matériel tout entier, dans lequel les corps se meuvent. Notre intelligence n'est pas de la

même nature que les corps, et il faut bien qu'il y ait un monde intellectuel qui la contienne, où elle s'exerce, et dont elle fasse portion.

J'élève mes yeux au ciel; ma pensée va frapper quelque part : ce n'est pas la nature matérielle qui peut l'entendre; je sens la nécessité d'une intelligence infinie qui ressemble à l'air dans lequel la voix de ma pensée s'échappe, et qui est ébranlé par le souffle de mon ame comme l'atmosphère terrestre par le souffle de ma bouche.

***

Ma prière faisoit partie des choses à venir : elle a toujours existé devant l'œil qui voit comme un point l'éternité tout entière.

Au nombre des faits réglés avant la naissance des siècles se trouvoit l'acte de mon intelligence élevée vers l'auteur de tous les biens.

Ma prière et son accomplissement peuvent avoir été liés de toute éternité.

Les philosophes font grand bruit de l'immuabilité des lois de la nature; mais, à vrai dire, nous ne connoissons les règles de la

création pour chaque jour qu'au moment où ce jour expire.

Le soleil peut s'arrêter dans sa carrière ; mais il sera toujours bien de pardonner les offenses : nous ne connoissons la volonté de Dieu que dans notre conscience.

Tout se tient dans l'ordre des choses humaines : la destinée d'un grand empire peut dépendre de l'action indifférente du dernier des hommes.

« Vous priez, comme si Dieu tenoit un miracle à votre disposition. » Si ma mère est sauvée, sa guérison, que je demande au ciel, entroit dans les lois du monde.



PENSÉES DIVERSES.



PENSÉES DIVERSES.

❊❊❊

Comment le sceptique ose-t-il défendre son opinion, puisqu'il devroit douter de son opinion même?

Eriger le doute en règle, c'est employer une idée fixe pour nier la fixité.

Douter, c'est déjà admettre un principe; savoir, que deux opinions contraires ne sauroient être vraies à la fois.

Plaignons le sceptique : les idées sur lesquelles il se fonde ne peuvent être connues qu'à l'aide de celles qu'il nie, le particulier à l'aide du général, le changeant à l'aide de l'invariable.

Toutes les sciences possibles peuvent être

rigoureusement tirées des idées originelles de chaque homme. L'éducation aide à conclure.

Le corps a une position naturelle, et la raison pourroit rouler dans tous les sens! Non. Le batéleur marche en équilibre sur ses mains : mais ce tour de force ne prouve rien contre la marche de la nature.

La raison se trouble quand on la renverse.

Le mal est un aliment que la conscience ne sauroit digérer. Essayez d'inspirer à votre élève cette maxime : « Il faut trahir ses amis. » Qu'est-ce que trahir? qu'est-ce qu'un ami? demandera-t-il. Si vous le satisfaites, il rejetera votre maxime.

Pour savoir quelle est la vraie nature morale, je ne prendrai pour arbitre ni Néron, ni Caligula, mais des ames honneur de l'espèce humaine : celles-là pourront m'instruire réellement des lois de notre être. Or, ces ames, interrogées sur la question du bien et du mal, me confirment la vérité de la découverte que j'avois faite dans ma propre conscience; elles répondent qu'il existe des principes éternels, invariables, indépen-

dans des lieux et des temps. Ces principes se trouvent entièrement semblables à ceux que je découvre en moi-même. Maintenant, de ce qu'il y a des hommes qui violent ces principes, doit-on conclure que ces principes n'existent pas? non, mais que ces hommes sont libres de les violer, ou trop aveuglés pour les voir. Si des peuples sauvages ne s'accordent pas avec des peuples plus éclairés sur la notion du devoir, c'est que, soumis aux passions du corps, et retenus dans une espèce d'enfance, ils ne sont pas en état de distinguer entièrement la vérité qui ne tombe que sous les yeux de l'ame, mais ils l'apercevront dès qu'ils seront parvenus à un degré nécessaire d'intelligence et de raison. Donc les principes moraux sont invariables : leur lumière est immuable; et l'on ne peut pas dire qu'elle change de place ou de force, parce que, parmi les hommes, les uns tiennent les yeux fermés, les autres les ouvrent à demi, et d'autres reçoivent tous les rayons du jour. Le but est fixe; seulement il y a inégalité dans les distances qui nous séparent de ce but.

❧

La vérité est quelque chose qui est hors de nous et que nous ne constituons pas. Elle existe indépendamment de nous. C'est l'existence de ce qui est. Que feront les sceptiques des vérités mathématiques? comment nier qu'elles soient indépendantes des climats et des habitudes? Que peut le soleil sur ces vérités? De ce que le sauvage ne dit pas deux et deux font quatre, s'ensuit-il qu'il n'est pas vrai partout que deux et deux fassent quatre?

Dieu est la vérité pour lui-même se connoissant, et pour les intelligences créées qui le connoissent. Tout ce qui est se nomme vrai, quand la raison affirme l'existence de tout ce qui est.

La vie humaine est l'amour de la vérité sous les formes.

❧

Une chose peut paroître grande à l'égard d'une plus petite, et petite à l'égard d'une plus grande; tel aliment me paroît bon, qui paroît mauvais à tel autre : ainsi rien n'a en

soi de qualité absolue; mais tout change perpétuellement, suivant les relations des agens et des patiens. Tel est le système de Protagoras. L'homme est la mesure de tout. — C'est nier l'existence de la vérité au dehors et de la raison au dedans.

Juger faux, c'est tirer son jugement d'une sensation qui n'est pas conforme à la vérité. Les sensations sont les images des objets: si les images sont infidèles, on connoît mal les objets, et on s'en forme une fausse idée; c'est le cas où l'*on juge mal.* Quand je vois un bâton dans l'eau, je le vois tortu; si je juge qu'il est tortu, je juge faux. La sensation est réelle, mais le jugement est erroné, parce que l'image n'est pas conforme à la vérité. La fausseté des jugemens ne vient donc jamais que d'une conclusion tirée d'une apparence réelle par rapport aux sens, et trompeuse par rapport à la vérité. La vérité est invisible: sa forme est matérielle: l'esprit ne voit la vérité que par l'intermédiaire des sens. L'erreur provient de l'infidélité de la glace à travers laquelle l'ame regarde la vérité.

La passion empêche de bien juger, parce

qu'elle empêche de bien examiner; et elle empêche de bien examiner, parce qu'elle donne à l'ame une pensée qui coexiste dans l'esprit avec la pensée de l'objet examiné; et comme l'ame ne peut considérer qu'une seule chose à la fois, elle se trouve partagée entre deux objets qui nuisent à l'intégrité de son jugement.

Il y a une faculté distincte des sens, puisqu'il y en a une qui rectifie leurs erreurs. Ne dites pas que c'est seulement à l'aide d'une seconde sensation qu'on corrige le faux rapport rendu par la première. En effet, comment une sensation pure et simple donneroit-elle plus dans un cas que dans un autre? comment pourroit-elle fournir ici une impression, et là une impression plus la conviction que cette impression est conforme à la réalité? Il faut donc qu'il y ait *hors de nous* quelque chose de permanent, d'invariable, loi de la nature; et *en nous* quelque autre chose que les sens, qui reconnoît cette loi, en dépit même de leur témoignage. C'est un fait astronomique, que nous voyons les étoiles se lever sur l'horizon, long-temps avant qu'elles se lèvent

en effet. L'atmosphère qui entoure la terre est un milieu plus dense que l'air léger et diaphane qui remplit l'immensité des cieux. Or les rayons lumineux lancés par l'astre, passant de cet air dans le nôtre, se réfractent; ils arrivent à notre œil par une ligne brisée, et, faisant voir l'astre à une plus grande hauteur qu'il n'est en réalité, le montrent avant qu'il ait paru. Or, jamais sensation n'a été autre que celle-là; jamais l'impression n'a différé; mais la loi de la lumière, étant découverte, s'est fixée dans notre intelligence, et nous n'en croyons plus la sensation. Il est donc évident que ce ne sont pas les sens qui ont pu servir, dans la même occasion, à rectifier les sens.

***

Le mal n'est qu'une privation de Dieu. On pourroit répondre : Si le mal est une privation plus ou moins grande de Dieu, tout ce qui n'est pas Dieu est mauvais; et, pour qu'il n'y eût pas de mal, il faudroit que Dieu existât seul. — Dieu ayant créé des substances, leur a donné une forme et une loi : quoiqu'elles ne soient pas la perfection

même, elles font partie de cette perfection, parce qu'elles en sont l'ouvrage; et, si elles demeurent dans leur forme et dans leur loi, elles sont étrangères au mal, puisqu'elles accomplissent ainsi la volonté de Dieu. Le mal ne peut donc venir que de l'altération d'une forme qui devoit être gardée; suivant l'intention de Dieu, ou de la violation d'une loi qui devoit être observée, suivant l'ordre du Créateur.—Le mal, en ce sens, est une privation du bien, parce que les substances, étant créées, peuvent s'éloigner plus ou moins de l'objet de leur création. Le bien que devoit offrir telle chose en remplissant sa loi devient l'objet d'une idée; et on appelle mal l'absence de ce qui devoit produire cette idée : l'idée reste, et l'objet de l'idée est absent : cette impression est celle du mal.

***

Si les contrastes nous plaisent tant; si rien ne nous cause plus de joie et d'admiration que de voir la puissance unie à la bonté, la force à la douceur; si nous éprouvons un sentiment d'amour pour les hommes

qui nous présentent cette opposition, lorsqu'un sourire d'affection, ou une larme de pitié se montre sur une figure redoutable, martiale, et souveraine, quel amour ne devons-nous pas sentir pour Dieu, qui réunira devant nous l'amour infini et la puissance infinie! Tout est borné ici-bas : la bonté nuit à la force, la justice à la miséricorde, la puissance à la tendresse; mais en Dieu!

****

Lisant la Bible, je ressens une impression singulière. Dieu prend pour moi une existence qui se manifeste par une action sensible : initié à ses conseils, je le vois conduire tous les évènemens. *Le Seigneur* devient à mes yeux un être qui se spécifie par cette intervention que la Bible lui attribue dans une suite de faits. Jamais je n'étois entré ainsi en société avec Dieu; jamais sa présence et sa vie ne s'étoient rendues aussi sensibles et aussi réelles pour mon intelligence. Je jouis de connoître la cause première de toutes les vicissitudes qui se passent sous mes yeux, et j'admire cette sa-

gesse cachée qui tourne le cœur des hommes comme il lui plaît, et dispose les choses à son gré, pour accomplir ses desseins. Je réfléchis alors à toutes les circonstances de la vie, à tous les jeux de la destinée; et, sous les causes que nous appelons *naturelles*, je me persuade que Dieu sans doute agit invisiblement, comme il agit dans la Bible; avec cette différence, que nous ne pouvons plus maintenant connoître tous les moyens qu'il emploie, ni le but de toutes ses volontés.

***

Il y a *prédestination* en ce sens, que chacun est créé pour un certain ordre de bonheur, de lumière, de sainteté; ordre qui est bon et parfait en soi, mais au-dessus duquel il peut y avoir d'autres ordres de bonheur, de lumière, de sainteté, également bons et parfaits en eux. Il y a *liberté* en ce sens, qu'il dépend de chaque homme d'atteindre, par un bon usage de sa volonté, la place qui lui a été prédestinée dans l'un quelconque de ces ordres.

Chacun de nous ne peut être un saint

Paul; mais nous *pouvons* être ce que Dieu *a voulu* que nous fussions.

C'est ainsi que je rêve l'accord de la prédestination et de la liberté.

***

La philosophie peut découvrir que Dieu a voulu que l'ame survécût au corps; car, puisqu'il a voulu qu'elle survécût (nous en sommes sûrs par la foi), l'état des choses étoit coordonné de telle manière que cette vérité pût se découvrir, parce que tout est lié.

Quelques-unes des vérités de la foi doivent se laisser entrevoir; et c'est cette partie, qui étoit la plus facile à découvrir, que la philosophie a successivement découverte.

***

La religion chrétienne pourroit-elle être plus claire, plus irrésistible qu'elle l'est, et la conscience parler plus puissamment au cœur? Non : l'homme et le monde, tels qu'ils sont, étant donnés.

❋❋❋

Presque toutes les passions de l'homme viennent du besoin d'aimer qui tourmente son ame, qui est né avec elle, et qui doit être satisfait dans l'éternité. Mais l'homme donne une fausse direction à ce sentiment, et de cette erreur découle le péché. Le péché n'est autre chose qu'un besoin naturel de l'ame appliqué à un objet indigne de le satisfaire.

❋❋❋

Le stoïcisme est loin de commander l'humilité, de dire : Faites-vous le plus petit, choisissez la dernière place, aimez à être méprisé.

Le stoïcien, se regardant comme temple d'un Dieu, comme portant Dieu en soi, ne pouvoit aimer le mépris, ni consentir à l'humiliation, parce qu'il se seroit imaginé que le Dieu qu'il portoit en lui étoit méprisé et avili avec lui.

On prétend que la maxime de l'Évangile, *Si l'on vous frappe sur une joue, tendez l'autre,* détruiroit la société et y introdui-

roit le despotisme des pervers sur les gens de bien.— On oublie cette maxime de saint Paul, qui sert de contrepoids : *L'amour qu'on a pour le prochain ne souffre pas qu'on lui fasse du mal* (1).

Quel bien pour la génération qu'on élève, si on la nourrissoit des principes du stoïcisme et ensuite de ceux du christianisme!

Le stoïcisme dit : « Contenez tous les mouvemens de votre ame, pour ne faire que des actions propres à la constitution d'un être raisonnable. » Ainsi le seul motif du bien est dans la nécessité d'obéir à toutes les lois de notre nature : mais comment distinguer ces lois? Les passions sont une loi de notre nature sensible : pourquoi les réprimer? Est-ce dans l'intérêt de notre bonheur? mais où est le bonheur du stoïcien? ce n'est pas dans l'estime des autres. Seroit-ce dans sa propre estime? mais voici l'orgueil.

Le stoïcisme, dans certains cas, commande formellement le suicide.

(1) Ep. aux Rom. ch. XIII, §. 2.

Si vous souffrez tant, c'est qu'il y a deux souffrances pour vous; la première est la souffrance réelle, physique; l'autre est la souffrance causée par le jugement que l'ame porte de la première : l'ame, se trouvant gênée par cette maladie, s'attriste, s'impatiente, murmure, se fâche, s'abat elle-même, et ajoute ainsi une peine intime à la souffrance extérieure; mais, si l'ame pouvoit trouver une raison de se féliciter de la douleur, le mal seroit allégé plus qu'à demi : la souffrance extérieure existeroit encore; mais le corps souffriroit seul, et l'ame seroit réjouie par cette douleur même.

Le plus grand inconvénient des faux-biens est qu'ils amènent à leur suite la satiété, tout en ôtant la possibilité de s'attacher à d'autres biens. On est las de ce qu'on possède; mais on ne peut se passer de ce qu'on n'aime plus.

Tout ce qui tend à la perfection est vrai; tout ce qui en détourne est faux : règle sûre.

Les vérités n'existent point comme conséquences les unes des autres; elles n'offrent une filiation que pour l'esprit humain, qui, soumis aux lois de la succession, les aperçoit dans le temps; mais, dans l'éternité, elles demeurent toutes ensemble, sans que l'une suive ou précède l'autre, sans que l'une ait dans l'autre sa raison d'être.

Si l'homme montoit dans le point de vue de Dieu, il verroit que telle vérité ne peut fonder telle autre, mais que leur tout est tellement indivisible, qu'il faudroit, pour en prouver une seule, s'appuyer sur toutes les autres. Ainsi, l'œil de la raison humaine ne les voyant passer qu'une à une, les range dans un ordre relatif aux proportions étroites de son horizon. « De telle proposition découle telle autre; de cette seconde résulte une troisième; de cette troisième sort une quatrième. » Ainsi disons-nous, jusqu'à

ce que, de conséquence en conséquence, nous arrivions à une borne que nous posons nous-mêmes. Mais nous n'avons regardé ces vérités comme conséquences les unes des autres, que parce que les premières nous ont aidés à admettre les dernières, encore bien qu'il n'y ait, dans le fait, ni premières ni dernières.

La vérité particulière n'est pas vraie parce que la vérité générale est vraie; et la vérité générale n'est pas vraie parce que la vérité particulière est vraie. Chacune est vraie parce que toutes les deux sont vraies: en d'autres termes, elles ne forment qu'une seule vérité sous deux formes diverses. La vérité particulière n'est autre chose qu'une vérité particularisée; et la vérité générale n'est autre chose que cette même vérité généralisée.

Toute la géométrie existe dans les axiomes; il suffit de l'en tirer. Ces principes absolus nous frappent par leur évidence : les théorêmes géométriques ne s'éclairent que successivement; voilà toute la différence. Mais on ne peut pas dire rigoureusement : les vérités géométriques sont vraies parce que

les axiomes sont vrais; car on diroit avec autant de raison : les axiomes sont vrais parce que les vérités géométriques sont vraies.

En admettant un principe, nous admettons à notre insu la conséquence où l'on veut nous conduire; et pour nous prouver rigoureusement le principe, il faudroit en même temps nous prouver la conséquence que l'on prétend en tirer; mais, comme cette prétendue conséquence, qui n'est que le principe même sous une autre forme, est obscure pour l'auditeur; et que la voix qui argumente ne peut pas plus facilement énoncer plusieurs propositions à la fois, que l'oreille qui écoute ne peut les saisir en même temps; il s'ensuit que le raisonneur et l'auditeur font une transaction : l'auditeur consent à admettre une vérité non encore prouvée; et, lorsque toutes ces vérités se sont succédé les unes aux autres dans des momens progressifs, il embrasse alors leur ensemble, et admet les dernières, parce que les dernières et les premières se trouvent à la fois présentes à son esprit et s'éclairent entre elles.

Ainsi, ce que nous appelons *conséquence* n'est conséquence que relativement à nous. Une vérité n'est pas fondée sur une autre vérité, mais elle est prouvée pour nous à l'aide de cette autre vérité. Dans la réalité, aucune vérité n'est conséquence d'aucune autre. Elles se soutiennent toutes réciproquement; elles coexistent; il n'y a entre elles ni ordre, ni subordination. Chacune est vraie de la vérité de toutes les autres; et toutes sont vraies de la vérité de chacune; c'est-à-dire, qu'à bien parler, il n'y a qu'une seule vérité qui est Dieu, et que l'unité ne se change en multiplicité que pour nous, foibles êtres, soumis aux lois du temps et de l'espace, et condamnés à n'apercevoir la vérité que sous des formes variables, diverses et successives comme nos impressions sensibles.

***

Une grande question se présente : si tout est *matériel* ou *intelligent*, il y a donc une limite à l'univers matériel créé par Dieu, et au-delà de cette limite commence le monde intelligent; mais comment supposer

cette borne de l'univers? L'univers est-il contenu dans quelque chose? Il le faut bien; car ce qui est matériel occupe nécessairement un lieu, et ce lieu est nécessairement lui-même quelque chose de matériel, qui doit aussi être contenu dans un espace sensible, et ainsi de suite. Comment donc se représenter cette limite de l'univers, qui est la frontière de la matière et de l'intelligence? Cependant il est absurde de supposer le monde matériel sans bornes; car il ne peut y avoir qu'un infini, et cet infini est Dieu, qui n'est pas matière.

***

Je dis qu'aucune idée ne peut venir des sens : en effet, les idées peuvent être divisées en deux classes; les premières sont les images pures et simples des objets; et les secondes sont les jugemens formés sur les rapports de ces objets.

L'homme regarde autour de lui, et il s'imprime sur son cerveau une image pareille en grandeur à la somme de tous les objets extérieurs compris dans le cercle que peut embrasser son œil. Cette image collective

est comme un tout composé des objets qu'elle unit entre eux; et l'ame a besoin de réflexion pour distinguer chaque objet de la somme de tous les autres qui l'entourent. Cela est si vrai, que l'enfant ne s'habitue que peu à peu à connoître les distances, à séparer les choses, à savoir que tel objet posé sur tel autre en est distinct, etc. L'animal doit être incapable de faire cette distinction; et l'ensemble des objets qu'il aperçoit ne forme qu'un tout indivisible sur son cerveau comme sur la rétine de son œil.

Il suit de cette observation, que jamais une idée ne peut être confondue avec l'image des choses extérieures, puisque cette image est toujours la représentation de beaucoup d'objets joints entre eux comme n'en faisant qu'un, et que chaque idée est une partie de cette image collective; partie qui devient un tout à elle seule dans l'esprit, et ne peut devenir un tout qu'en se spiritualisant. En effet, une chose ne peut être considérée comme un tout, qu'à la condition d'être considérée comme ayant une fin particulière et comme atteignant ce but pour lequel nous la concevons formée. Or, cette

condition est évidemment un acte de l'intelligence : donc déjà il est évident que toute idée est distincte de la représentation matérielle des objets.

En second lieu, il est encore plus évident que toute idée, comme jugement, est une opération intellectuelle; car tout jugement implique une comparaison antérieure. Or, si les objets de la comparaison ne viennent pas des sens, comme nous venons de le prouver, le jugement, résultat de la comparaison, peut encore moins en venir.

Ainsi, aucune idée ne vient des sens, sous ce rapport qu'aucune idée n'est matérielle; de sorte que l'idée du fini ne peut pas être due à une sensation, plus que l'idée même de l'infini. Car remarquez que l'idée du limité ne vient pas des objets bornés aperçus par l'oeil, mais s'élève dans l'esprit par opposition à une autre idée qui est précisément celle de l'illimité.

On doit donc s'étonner que les philosophes qui ont le mieux défendu les droits de la raison aient cependant fait une concession à leurs adversaires. Ils n'ont pas vu que toute idée est identique à elle-même,

et que l'idée d'un brin de gazon est aussi intellectuelle que l'idée de Dieu, quoique l'objet de celle-ci soit immatériel, et l'objet de celle-là matériel. Toutes les idées viennent des sens, ou aucune n'en vient. Leur nature est la même, encore bien que les objets des unes soient physiques, et les objets des autres spirituels.

Sans doute, rien n'est dans l'intelligence qui ne soit d'abord dans les sens. Cet axiome est rigoureusement vrai; car toutes les vérités sont enveloppées d'une forme sensible; mais observons que les sens ne sont frappés que par la forme; ils ne peuvent pas connoître la vérité que cette forme enveloppe, et cette vérité est pour eux ce qu'est pour nous le contenu d'une lettre écrite dans une langue étrangère. Nous possédons bien la lettre, mais nous en ignorons le secret; le secret et la lettre sont cependant inséparables. Ainsi, quand l'intelligence découvre la vérité cachée sous une forme physique, elle n'obtient, en effet, qu'une chose qui étoit déjà au pouvoir des sens, puisqu'ils possédoient la forme, et que la forme est unie étroitement à la vérité; et, sous ce rap-

port, l'axiome *Rien n'est dans l'intelligence qui ne soit d'abord dans les sens*, est très-juste; mais, encore une fois, les sens possédoient la vérité sans la connoître; ils avoient le texte sans pouvoir le lire; et l'intelligence seule se rend maîtresse du sens caché sous les mots du livre.

***

Il y a des mots, symboles physiques, qui expriment une conception pure de l'intelligence, qui matérialisent l'immatériel, et font tomber ainsi dans un corps ce qui est de soi-même incorporel. Ainsi, le mot *ordre* exprime la conception de l'intelligence apercevant, dans une suite d'images bien rangées, l'idée intellectuelle de l'*ordre;* et le mot *ordre* revêt d'un signe physique cette chose invisible et impalpable, cet objet d'une intuition pure de l'ame. Voilà bien une *idée,* une véritable idée, saisie, fixée, revêtue d'un symbole.

Ce que je dis de l'ordre s'applique à la sagesse, à la vertu.

Il faut respecter ses père et mère.

Ce mot *il faut* exprime une conception

tout immatérielle. Cette loi est invisible : *respect* exprime une suite d'actions visibles; *père et mère* expriment des images physiques; mais *il faut respecter :* ces mots *il faut*, voilà la loi intelligente. Ici nous sommes dans le monde incorporel.

***

L'ame, faite pour connoître l'unité de Dieu, se trouve en rapport avec la matière, qui est multiple; c'est pourquoi nous avons à la fois sur la terre l'idée d'unité et l'idée de multiplicité.

L'œil peut voir plusieurs objets, mais ne peut en regarder qu'un : de même l'esprit peut contenir à la fois plusieurs pensées, mais ne peut fixer son attention que sur une seule.

Ainsi la pensée est *une* quand l'esprit la contemple.

La multiplicité n'existe, à vrai dire, que pour les images des objets matériels, images qui sont imprimées sur le cerveau, et qui sont naturellement diverses comme les objets eux-mêmes; mais, dès que l'esprit s'attache à l'une de ces images, il la fait

une, parce qu'il la convertit en pensée.

La pensée ou l'unité, deux mots synonymes.

Lorsqu'une seule pensée occupe tout l'esprit, cette pensée devient un tout indivisible qui paroît sans limites : or l'idée d'unité est justement celle d'un tout indivisible sans limites.

Ainsi une chose extérieure est dite une, lorsqu'elle a la possibilité de devenir l'objet d'une pensée une, c'est-à-dire, lorsque cette chose peut occuper l'attention exclusive de l'esprit.

Chaque objet peut donc être nommé *un*, puisque tout, jusqu'à un point, peut devenir tour à tour l'objet de l'attention spéciale de l'esprit.

C'est par le changement de mes sensations, et, par suite, de mes pensées, que je distingue la multiplicité des objets.

La multiplicité n'est autre chose que l'unité, plus l'unité, c'est-à-dire une pensée, plus une pensée; et en effet, chaque objet tour à tour inspirant *une* pensée, la collection de ces objets devient une collection d'unités.

Je vais chercher à expliquer comment l'esprit paroît embrasser plusieurs choses à la fois, quoiqu'il ne les considère que tour à tour, et qu'il ne soit jamais occupé que d'une en même temps : d'abord il considère le tout ensemble ; puis il revient à une partie, l'envisage, passe à une autre, l'envisage séparément, puis il se souvient des deux à la fois, et ce souvenir des deux à la fois forme une idée *une*, parce qu'il se souvient qu'il a considéré deux choses ; de sorte que l'idée de la *dualité* est elle-même *une*, et qu'il envisage cette *idée* et non pas les deux choses, etc. Il en est de même lorsqu'il se souvient qu'il en a considéré trois, quatre, etc. Enfin chaque idée postérieure, jugement formé sur les précédentes, devient tour à tour *une*.

Il en est qui ont prétendu que l'on ne voyoit jamais l'objet lui-même, mais son image. Voici la cause de cette opinion. Dans le moment qui suit celui où l'on aperçoit

l'objet, l'image est déjà imprimée sur le cerveau; de sorte que, si on continue à le regarder, il se trouve à la fois dehors et dedans.

La question est de savoir si on le voit dès le premier instant, et s'il n'est pas nécessaire qu'il soit imprimé sur le cerveau, dans le deuxième instant, pour être vu.

***

Nous sommes dans un corps pourvu d'organes; notre corps a du mouvement et de l'étendue. Nous ne pensons qu'à l'aide de la sensation.

La sensation étant variable, successive, diverse, notre pensée est telle.

Un objet se présente à mes yeux : je pense à cet objet; dans un second instant, ma pensée se prend elle-même pour objet; je pense à moi-même pensant; et je sais par là que j'existe, comme j'avois su d'abord que l'objet existoit par cela que j'y pensois; dans un troisième instant, non-seulement je pense à moi-même pensant, mais à moi-même ayant pensé. Je me reconnois le même dans ces deux momens, lorsque je pense et

que je me souviens. C'est ainsi que j'obtiens l'idée de ma durée et de celle des objets extérieurs.

La durée est la propriété d'être l'objet du souvenir, après avoir été celui de la pensée.

Les corps n'existent ni plus ni moins, ni d'une manière, ni d'une autre : ils sont; voilà tout. Mais moi, je dis qu'ils durent, parce que mes sensations varient et font changer les objets de ma pensée. Quand je reviens à un corps qui a affecté mes organes, je me souviens que je l'ai senti, et je me reconnois le même qui l'ai déjà rencontré et qui le retrouve : alors j'acquiers en même temps l'idée de ma durée et de celle de cet objet, parce qu'en deux occasions différentes j'ai reconnu que cet objet et moi nous existions.

Dire qu'un objet dure, revient à dire qu'on a reconnu qu'il existoit, à l'aide de deux sensations plus ou moins distantes l'une de l'autre.

La durée n'est donc pas une propriété inhérente aux corps. La durée d'un objet est l'existence de cet objet reconnue en deux occasions différentes par notre pensée.

Ainsi l'intervalle qui sépare les deux sensations par lesquelles on affirme l'existence d'un corps est la mesure de sa durée. Cette mesure se nomme *le temps*.

Si on pouvoit trouver un corps qui, par un mouvement perpétuel et régulier, fît toujours éprouver deux sensations séparées par une distance fixe, cette distance pourroit devenir l'unité invariable du temps. En effet, puisque c'est à l'aide de deux sensations distantes l'une de l'autre qu'on affirme la durée d'un corps, nous n'aurions, pour mesurer cette durée, qu'à compter le nombre des mouvemens faits par ce corps, dans l'intervalle de ces deux sensations.

Si, par exemple, un homme vêtu d'une manière éclatante parcouroit, à pas égaux, un chemin fixe, dans un lieu visible à tous les hommes, chacun de ses pas donnant une sensation nouvelle, séparée de la précédente et de la suivante par la même distance, l'intervalle entre deux de ses pas pourroit servir d'unité de mesure; mais, comme nous ne pourrions pas suivre la marche de notre voyageur, tandis que nous serions occupés par d'autres objets, il suffiroit que la trace de

ses pas demeurât imprimée quelque part.

Or, ce voyageur, c'est le soleil : sa route est dans le ciel, et ses pas sont imprimés sur le cadran des horloges.

On a trouvé le moyen de suivre le mouvement du jour par le balancement égal et fixe du pendule dont chaque oscillation représente un pas du soleil.

Puisque la durée n'est pas un état inhérent aux corps, et n'est constituée que par leur rapport avec l'esprit humain, le passé et l'avenir ne sont pas deux manières d'être qui leur soient propres.

Un évènement ne précède l'autre que pour la mémoire de l'homme. Le seul caractère d'un fait est d'être ou de n'être pas. Comment un fait seroit-il *avant* un autre fait? le fait qui doit suivre n'est pas encore; et, quand il arrive, l'autre n'est plus. Ces mots *l'un avant l'autre* prêtent donc une existence imaginaire à celui qui n'est plus ou qui n'est pas encore.

***

J'éprouve une sensation ; je la connois présente; une autre m'affecte; je la ressens

comme également présente, et en même temps je me souviens de l'autre comme passée. Une autre vient encore toucher mes organes. Ici je me trouve dans plusieurs états; j'ai connoissance d'une sensation que j'éprouve; je sais que la sensation qui étoit naguères présente est passée; et je me souviens, de plus, que, lorsque cette dernière sensation étoit présente, une autre venoit de devenir passée. Une nouvelle sensation se présenteroit encore, et j'aurois encore connoissance de moi-même comme éprouvant une sensation présente à l'égard d'une passée qui, avant, a été présente à l'égard d'une autre passée qui, avant, étoit aussi présente à l'égard d'une autre passée. J'ai conscience de moi-même dans cette série de souvenirs; et ces différens états de mon esprit se distinguent pour moi. Je puis attacher un signe à chacun d'eux.

La sensation qui étoit présente sans que je me souvinsse d'aucune passée, je la nomme *première;* celle qui étoit présente lorsque la *première* étoit passée, je la nomme *seconde;* celle qui étoit présente lorsque la *seconde* étoit passée, je la nomme *troisième,*

ainsi de suite. C'est ainsi que l'idée de *nombre* s'introduit.

***

Il n'y a pas de pensées innées; car une pensée c'est une connoissance, et de plus, c'est une connoissance acquise par l'intermédiaire des sens; une pensée est un acte de l'ame, qui ne peut avoir lieu qu'en face du monde extérieur; on ne peut pas penser avant de sentir; donc il ne peut pas y avoir de pensées innées, puisqu'une pensée innée seroit nécessairement dans l'ame, sans que l'ame eût connu, à l'aide des sens, l'objet de cette pensée.

***

Si un ange, venu d'en haut, nous expliquoit la vie, il la montreroit comme un résultat; et ce seroit à l'aide du spectacle du ciel, que nous comprendrions le tableau de notre destinée. L'incréé a précédé le créé, le ciel la terre.

Il existe un inconvénient attaché à la nécessité où l'on est de partir de l'observation de la vie actuelle, pour arriver à la conception de la vie future. L'homme se laisse

tromper par le besoin que son esprit a de la première, pour imaginer la seconde; et ce qui est un résultat dans l'ordre du raisonnement, il le regarde comme un résultat dans l'ordre des réalités. C'est ainsi qu'il fait du temps un être réel, et nomme l'éternité *ce qui n'est pas le temps, etc.*

***

Je ne crois pas que l'amour intellectuel soit le besoin d'union, comme le définit l'école platonicienne; l'amour intellectuel, selon nous, c'est la vie de l'intelligence possédant la vérité. Il y a trois choses qui constituent la vie; connoître, vouloir, aimer : vivre, *c'est à la fois connoître la vérité, vouloir la vérité* et *aimer la vérité.* Ainsi, l'amour intellectuel n'est pas le besoin de s'unir à la vérité, mais la vie de l'intelligence possédant la vérité. C'est ce qui se passe dans l'intelligence pendant qu'elle aperçoit et embrasse la vérité; cette doctrine est toute contraire à celle de plusieurs philosophes : définissant l'amour, le besoin de l'union, ils en concluent que l'ame, étant une fois unie à la vérité, cesse de l'aimer;

mais aimer, dans notre système, est au contraire ce qu'éprouve l'ame lorsqu'elle est une fois unie à la vérité; peut-être se sont ils trompés sur les caractères du phénomène qu'ils appellent le besoin d'union, et ont ils nommé du nom d'amour ce qui accompagne le phénomène de l'amour. Connoître la vérité, aimer la vérité, voilà la vie : or, le mouvement de la vie est de vouloir vivre toujours d'avantage en possédant et en aimant sans cesse plus de vérité. Qu'est-ce qu'aimer sur la terre, dans leur doctrine? C'est le besoin de s'unir à ce qu'on aime, et comme sur la terre on ne peut jamais faire un entièrement avec l'objet aimé, l'amour doit toujours durer dans l'ame unie au corps; mais, si l'ame, ajoutent-ils, se réunit à la vérité, lorsqu'elle échappe du corps, ayant atteint son objet, elle n'y tendra plus, par conséquent elle n'aimera plus. Je réponds : aimer sur la terre, c'est la même chose qu'aimer dans le ciel. L'amour est la vie de l'intelligence ayant conscience d'elle-même, dans la possession de la vérité; on ne peut pas connoître la vérité sans l'aimer; que dis-je? on ne peut

pas savoir qu'on connoît la vérité, si on ne l'aime pas. Cela posé, qu'est-ce qu'aimer sur la terre? C'est vivre dans l'aperception de la vérité. Une ame trouve dans une autre ame des élémens de vérité; elle aime aussitôt ces élémens de vérité; elle n'aime point cette ame; elle aime la vérité en elle. Mais à quel titre pourra-t-elle reconnoître la vérité dans une autre ame? A ce titre qu'elle la connoîtra déjà en soi-même. Plus une ame porte en soi de justice et de vertu, plus elle est apte à reconnoître la justice et la vertu dans une autre ame. Ainsi, plus une ame sera vertueuse, plus elle aimera une autre ame vertueuse : la condition de l'amour entre les ames est donc la ressemblance dans la vérité; c'est là le principe de l'erreur des philosophes que j'ose réfuter. Ils appellent l'amour le besoin de l'union. Cette erreur vient, 1° de ce qu'ils ont remarqué que l'on s'aime d'autant plus qu'on se ressemble par la vérité; 2° de ce qu'ils ont aperçu que, plus on s'aime intellectuellement, plus on veut s'aimer, et que ce besoin ne peut s'épuiser. Ils en concluent qu'aimer c'est tendre toujours à se rendre

identique à l'objet qu'on aime, c'est-à-dire, tendre toujours à s'unir avec lui, puisque l'on se confond avec ce à quoi l'on ressemble. Mais, d'après l'explication que j'ai donnée, on voit les causes de leur méprise. On s'aime à ce titre qu'on se ressemble; mais, se ressembler, vouloir se ressembler, c'est la condition de l'amour, non l'amour. Cette distinction est capitale.

***

Aime-t-on dans le ciel? la réponse est facile à prévoir. On aimera bien davantage encore, puisque l'on verra la vérité infinie: on vivra de la vie propre à l'ame, c'est-à-dire, de l'amour de la vérité possédée; et, comme le mouvement de la vie est de vouloir toujours vivre davantage, on passera l'éternité à vivre de plus en plus par la possession de la vérité éternelle. Si on se rappelle la condition mise à l'amour de l'ame pour une autre ame, savoir, la plus grande conformité possible entre ces deux ames par la vérité, on concevra que, plus l'ame sera semblable à Dieu et portera en soi de vérité, plus elle connoîtra et aimera Dieu. La vie éternelle

se conçoit aisément par ce mouvement progressif qui tendra toujours à ressembler plus à Dieu, et par conséquent à l'aimer et à le posséder toujours davantage.

La question : Y a-t-il du bonheur dans le ciel? paroît également aisée à résoudre. Qu'est-ce que le bonheur? c'est la vie : or la vie, c'est l'amour de la vérité : donc la vie éternelle, c'est l'éternel bonheur. On nous répond : On n'est heureux ici-bas que par contraste; le bonheur n'est bonheur que par opposition au malheur. Mais, dans le ciel, il n'y aura plus de malheur; le sentiment du bonheur s'évanouira donc avec lui, puisque ce sentiment n'est que celui de l'opposition. On continue, et on développe ainsi cette objection : On n'a sur la terre conscience de soi-même que par l'opposition à ce qui n'est pas nous : on ne se connoît qu'en connoissant ce qui n'est pas soi; on s'affirme soi-même, en niant ce qui n'est pas soi-même : en un mot, on ne sait ce que c'est que la vie, que parce qu'on sait ce qui n'est pas elle. Toute affirmation implique une négation : j'affirme que je suis heureux, parce que je nie que je sois mal-

heureux; et je ne sais que je suis heureux que parce que je sais ce que c'est qu'être malheureux. Donc, lorsque l'opposition qui constitue la conscience humaine sera détruite, lorsque l'un des termes sera annullé, l'affirmation de l'autre terme sera également nulle; et, le sentiment de l'opposition au bonheur disparoissant, le sentiment du bonheur n'existera plus lui-même, puisque, encore une fois, on ne sauroit ce que c'est que bonheur, si l'on ne savoit ce que c'est que malheur. Voilà l'objection présentée dans toute sa force.

Je réponds : Non, il est faux que l'on sache que l'on est heureux parce que l'on sait ce que c'est qu'être malheureux. Au contraire, on ne connoît le malheur que parce que l'on connoît le bonheur. Le malheur n'existe pas en soi-même; c'est la privation du bonheur : or nous ne sentons qu'une chose nous manque qu'à ce titre que nous connoissons cette chose; nous n'éprouvons le sentiment du malheur que comme le sentiment de l'éloignement du bonheur : il faut donc, pour se sentir malheureux, porter en soi l'idée préexistante du bonheur; il faut,

pour sentir le manque d'un bien, connoître d'abord ce bien (1). Que l'on examine sérieusement cette réponse : La vie, c'est l'intelligence possédant la vérité : or le bonheur, c'est cette vie même. Que sera le malheur? ce sera la privation de cette vie : le malheur n'est donc pas par lui-même; il n'existe que comme négation du bonheur. Le plus haut degré de bonheur est le plus haut degré de la possession de la vérité : le dernier degré du malheur sera le dernier degré du manque de vérité. Il n'est donc pas exact de dire : le sentiment du bonheur n'existe que dans l'opposition au malheur, et, si le malheur expire, le sentiment du bonheur meurt avec lui. Il faut renverser, au contraire, cette proposition, et s'exprimer : Le bonheur, c'est la vérité, c'est la vie; le malheur n'est rien, si ce n'est une privation plus ou moins grande de la vie : or, lorsque l'on est en possession de la vie, on ne sent point sa privation, c'est-à-dire, le malheur : donc c'est au moment où le malheur cessera tout-à-

(1) Voyez l'*Essai sur l'Homme*, tom. I, pag. 311.

fait que le bonheur commencera tout-à-fait. On veut à toute force faire du malheur un être réel, une chose existante, tandis que le malheur n'est que la privation, la négation, le manque de cette chose : or il est bien évident qu'une chose existe d'autant plus qu'on en est moins privé. Les partisans du système que je combats partent de l'imparfait pour arriver au parfait, de ce qui n'est pas pour arriver à ce qui est, de la privation pour concevoir la possession, du fini pour concevoir l'infini, du néant pour concevoir la vie. Mais il faut changer le point du départ, et partir de la vie céleste, qui est le réel, pour concevoir la vie humaine, qui est une privation plus ou moins grande de ce réel. Il faut que l'idée du parfait soit en nous pour concevoir l'imparfait, et l'idée du bonheur pour concevoir le malheur, c'est-à-dire, la privation du bonheur. Ainsi, nous serons heureux dans le ciel, puisque nous y goûterons la vie céleste, et nous n'aurons pas besoin d'y connoître le malheur pour y être heureux, puisqu'être heureux, c'est vivre, et qu'un homme peut vivre, quoiqu'il ignore ce que c'est que ne pas vivre.

Dieu s'aime-t-il? Dieu est-il heureux? Qu'est-ce qu'aimer? C'est la vie de l'intelligence possédant la vérité. Qu'est-ce que Dieu? c'est à la fois l'intelligence même et la vérité même : ainsi, pour lui, la vérité à aimer, c'est lui-même. Dieu s'aime donc lui-même; Dieu est donc heureux par lui-même. Or, puisque l'amour est d'autant plus grand que la vérité qu'on aime est plus grande, Dieu, aimant la vérité infinie, doit s'aimer d'un amour infini; et, comme le bonheur est la vie, il s'ensuit que le bonheur même, c'est la vie même; et Dieu est ainsi le bonheur même.

La félicité céleste consistera donc à aimer la vérité : on l'aimera en soi, parce qu'on la portera en soi; on l'aimera dans les autres ames, parce qu'on la trouvera dans les autres ames; on l'aimera en Dieu, parce que Dieu et la vérité ne paroîtront ne faire qu'un : Dieu, à son tour, s'aimant lui-même d'un amour infini, parce qu'il est la vérité infinie, aimera les autres ames, parce qu'elles porteront en elles l'image de la vérité; et

il les aimera d'autant plus, qu'elles s'approcheront davantage de sa perfection. C'est ainsi que la vie éternelle contiendra dans son sein un mouvement d'amour éternel, dont le premier degré et le premier objet sera Dieu lui-même, et qui ira en s'affoiblissant successivement dans les ames, jusqu'à celles qui auront encore le plus grand chemin à parcourir pour approcher de la perfection absolue de Dieu. La substance incréée et toutes les substances créées s'aimeront entre elles, proportionnellement à l'étendue de vérité contenue dans chacune, depuis l'infini jusqu'à la dernière borne du fini permise dans le ciel; et elles seront mutuellement les unes pour les autres les objets de leur bonheur : chaque ame aimant proportionnellement la vérité dans soi, dans les autres, et infiniment dans Dieu, et Dieu l'aimant proportionnellement dans les autres, et infiniment dans soi-même.

***

Il ne me reste plus à résoudre que cette dernière difficulté : L'ame peut-elle avoir, après la mort, le sentiment de sa vie individuelle?

Dieu est la vie même : toute vie est donc une partie de Dieu; Dieu est la substance de l'être; tout ce qui est vit donc en lui et par lui. Je tombe d'accord sur ces idées communes à tous les philosophes; mais voici où commence la difficulté : Si Dieu est la vie même, comment peut-il reconnoître hors de lui quelque chose qui ait le sentiment d'une vie distincte de la sienne? Comment l'ame se distingue-t-elle de Dieu? Si elle s'en distingue, elle forme donc un tout vis à vis de Dieu; elle peut donc se dire : Je suis, Dieu est; je ne suis pas Dieu, Dieu n'est pas moi; car, pour savoir qu'on existe, il faut savoir ce qui existe sans être vous : le sentiment de l'individualité entraîne l'idée de la multiplicité; la conscience du moi implique la conscience du non moi; je sais que je suis moi, parce que je sais que vous n'êtes pas moi et que je ne suis pas vous : sans cette distinction, je ne me distinguerois pas de vous. Cela posé, comment Dieu, qui est celui qui est, peut-il dire : Voici une ame qui n'est pas moi, je m'en distingue, elle existe à part de moi? Peut-il y avoir ce sentiment de distinction pour l'Être absolu entre lui

et d'autres êtres? Si l'ame ne se confond pas avec lui, si elle a un sentiment de vie personnel, si elle se distingue de Dieu, et si Dieu se distingue d'elle, Dieu n'est donc pas tout; il n'est donc pas la substance de l'être; sa vie a donc des bornes, puisqu'elle s'arrête là où commence une autre vie individuelle. Telle est l'objection.

Prouvons d'abord que l'ame, dégagée du corps, peut avoir le sentiment de son individualité.

Reprenons. Qu'est-ce que la vie? c'est l'amour intelligent de la vérité. Qu'est-ce que l'ame? c'est une vie individuelle. Mais comment une ame peut-elle différer d'une autre? en aimant et en connoissant plus ou moins la vérité. Ainsi, sur la terre, la différence qui sépare les ames, c'est cette vie plus ou moins forte que constitue l'amour intellectuel. Mais, outre cette différence qui sert aux ames à se distinguer entre elles, y a-t-il dans chacune le sentiment d'une vie qui lui soit propre, de telle sorte que deux ames, encore bien qu'elles soient identiques par l'égalité absolue de leur amour pour la vérité, se distinguent cependant l'une de

l'autre? Oui, elles vivent, à cette condition même qu'elles sauront qu'elles vivent; et déjà je diffère, sur ce point, des défenseurs de l'opinion que je combats. Une ame, pour affirmer son existence, n'a pas besoin de connoître ce qui n'est pas elle; elle ne dit pas : Je sais que vous n'êtes pas moi; donc le moi entre nous deux, c'est ce qui n'est pas vous. Elle ne procède pas de la vie étrangère à la sienne propre : elle suit la marche toute contraire; elle sait qu'elle vit, et elle découvre qu'une autre ame n'est pas elle-même, parce qu'elle a antérieurement la connoissance de sa propre existence; de sorte que, si elle n'entroit jamais en rapport avec autre chose qu'elle-même, elle n'en sauroit pas moins, de science certaine, qu'elle existe. Exister, c'est exister en sachant qu'on existe. Je conviens que, dès que la vie humaine nous est donnée, les conditions de son développement sont un rapport soudain avec ce qui n'est pas nous; que, dès que le sentiment de la conscience agit dans le corps, il s'exerce dans une dualité, c'est-à-dire, entre un sujet et un objet : mais ce que je soutiens, c'est que la première connoissance

de l'ame, la connoissance inhérente à sa nature, est celle de sa vie; que cette connoissance préexiste à la connoissance qu'elle a de ce qui n'est pas elle, et que, au lieu de procéder ainsi dans le premier rapport entre nous et le monde externe, « je connois ce qui n'est pas moi, et j'arrive par là à la connoissance du moi. » On procède, au contraire, de cette sorte : Je sais que je suis moi, et par là je sais ce qui n'est pas moi. L'ame, en un mot, apporte du ciel sur la terre une idée d'elle-même préexistante à l'exercice de la vie humaine. On voit que je persiste à placer le point de départ dans le ciel, qui est notre principe et notre fin, au lieu de le mettre sur la terre, qui n'est qu'un cours médiat entre le ciel d'où l'on vient et le ciel où l'on retourne : c'est ainsi que j'ai soutenu que la connoissance du bonheur menoit à celle du malheur, que l'idée du parfait préexistoit à celle de l'imparfait, et celle de la vie à celle du néant. Il s'ensuit de ce point de vue où nous nous plaçons, que, si l'ame, créée telle qu'elle est, n'avoit pas été renfermée dans un corps, elle auroit eu une existence propre, un

bonheur dont elle auroit éprouvé le sentiment, sans avoir besoin de cette opposition des misères de la vie, de ce non moi, de cet autre terme qui forme le dualisme de la conscience humaine. J'en conclus que l'ame, à peine délivrée du corps, doit entrer en possession de la vie, qu'elle auroit exercée tout d'abord, si Dieu ne l'avoit pas emprisonnée pour un temps dans la matière, et je présage qu'elle doit avoir, après la mort, le sentiment de sa vie individuelle.

On m'objecte que Dieu est la vie éternelle, infinie, et que, prétendre que l'ame existe d'une vie propre à elle-même, c'est limiter l'existence de Dieu, puisque la borne de cette existence sera la distinction qu'elle fera entre soi et une vie étrangère. Je réponds : Dieu a créé l'ame comme il a créé le soleil. L'Être qui anime le soleil, qui vit sous la forme des mondes, qui fait exister la matière, ne reconnoît pas, je l'avoue, une existence autre que la sienne, puisque sa vie est l'ame de tout. La substance invisible de l'univers physique et de l'univers moral est Dieu. La vie d'un grain de sable et la vie de la pensée humaine ne font qu'une;

seulement le grain de sable ignore qu'il existe, et l'ame le sait. On voit donc déjà que cette vie de l'ame est la vie même de Dieu, et qu'ainsi l'existence de Dieu n'est pas limitée par une existence étrangère, puisque l'existence de l'ame n'est qu'une partie de la sienne : il vit dans l'ame, l'ame vit par lui ; mais à quel titre seulement l'ame pourra-t-elle se distinguer de Dieu ? à ce titre, qu'elle saura qu'elle existe par lui ; à ce titre, qu'elle se connoîtra partie d'un tout qui est Dieu lui-même. Le sentiment de l'individualité dans le ciel se bornera donc à savoir qu'on est l'ouvrage, l'image, la portion même de Dieu. Nous ne nous distinguerons de lui que comme la partie se distingue du tout, c'est-à-dire, par la connoissance de ce qui nous manque pour l'égaler ; et Dieu ne se distinguera de nous que comme un tout intelligent se distingueroit de sa partie, c'est-à-dire, par la connoissance de ce dont il la surpasse. Quoi ! cette distinction que Dieu fait entre lui-même et les ames est une limite imposée à son existence infinie ! Quoi ! Dieu, la perfection absolue, est borné parce qu'il se reconnoît,

en tant que parfait, distinct de ce qui est imparfait! Mais l'idée même que je soutiens agrandiroit, s'il étoit possible, sa puissance, puisque ce n'est que sous la condition d'être l'infini qu'il se reconnoît n'être point le fini. Dieu est la substance de tout ce qui existe; il forme donc un tout dont l'unité consiste dans cette substance qui, en tant que substance, est toujours identique à elle-même: mais cette substance, qui se comprend elle-même dans son infini, se comprend aussi elle-même comme partie de l'infini, c'est-à-dire, comme partie d'elle-même: c'est ce qui lui arrive, lorsqu'elle se considère dans l'ame. L'ame est une portion de Dieu, intelligente de soi-même comme portion: hé bien! cette intelligence de soi-même comme portion, voilà précisément ce que j'appelle la vie individuelle de l'ame. Le tout est intelligent de soi-même comme tout; voilà la vie éternelle de Dieu: la partie est intelligente d'elle-même comme partie; voilà la vie bornée de l'ame. Le soleil est une portion de Dieu où le tout se comprend lui-même, mais où la partie s'ignore.

J'ai trouble de mon courage d'avoir voulu enfermer l'infini dans mes paroles, d'avoir mesuré la grandeur de Dieu, de m'être promené, tout vivant, dans les espaces du ciel. Mais je me suis mieux convaincu moi-même. Une ame qui, enchaînée dans le temps, médite sur son avenir, est à elle-même la preuve de cet avenir. Ces pensées nous enlèvent au sentiment des misères de notre exil; elles sont une jouissance anticipée de l'occupation même des ames revenues dans leur patrie, et laissent glisser, entre les fentes de notre obscure prison, un rayon de cette lumière qui n'est autre chose que la vie. Qui conçoit l'infini est immortel : plus l'ame s'abaisse sous Dieu, plus elle sent sa propre *élévation*; car l'on conçoit Dieu d'autant plus grand, qu'on se trouve plus petit; et le plus fort témoignage de notre grandeur gît dans la plus forte pensée de la sienne.

***

L'esprit peut communiquer son activité au corps; ainsi, l'homme, dont les organes sont naturellement paresseux comme organes, peut imprimer, par la seule activité de

son intelligence, un mouvement vif et une commotion fréquente à ses membres. Cependant son corps est inactif par nature, et aspire au repos; mais l'ame force ses inclinations et le fait obéir comme un esclave à ses goûts d'activité spirituelle. Ici, c'est la pensée activant la sensation. D'un autre côté, le corps peut être actif et l'esprit paresseux; alors le besoin de mouvement et de sensations renouvelées peut amener l'esprit à une certaine activité; et, dans ce cas, c'est la sensation qui anime la pensée. Mais dans la première supposition, quand l'esprit pourra s'exercer à des spéculations abstraites, sans faire agir le corps, il s'y plongera avec délices; et dans la deuxième hypothèse, quand le corps pourra se livrer à des exercices matériels, sans rien demander à l'intelligence, il s'abandonnera avec plaisir à ce mouvement qui laissera l'esprit dormir: de sorte que le corps de l'homme contemplatif ne cesse d'être paresseux que lorsque l'intelligence de cet homme ne peut s'exercer qu'en faisant agir le corps; et l'esprit indolent qui loge dans un corps actif ne cesse de languir, que lorsque les organes

réclament, pour se mouvoir, l'assistance de la pensée.

***

La preuve que l'ame est formée pour des désirs qui sont aussi instinctifs et spontanés que les appétits mêmes du corps, c'est qu'elle est entraînée par un mouvement irréfléchi vers l'objet des passions qui lui sont propres; elle obéit à cette tendance avant de savoir qu'elle y obéit. Elle est tout étonnée ensuite, en s'examinant, de se sentir emportée par un attrait si impérieux vers une jouissance qu'elle n'a pas même eu le temps de reconnoître comme jouissance; elle, qui se trouve intelligente, a peine à concevoir comment elle a pu former un désir qui n'ait pas été réfléchi. Mais voici comment cela arrive : la pensée, ne pouvant à la fois connoître deux choses, ne connoît d'abord que l'objet de son désir, et par conséquent s'ignore elle-même dans cet instant; mais, après avoir cédé à son inclination spontanée, elle se replie sur soi-même, et trouve qu'elle a eu un désir : et ce n'est que dans cet instant que le désir, s'il demeure dans l'ame, devient réfléchi.

L'immoralité d'un livre tient à son ensemble, à son but, à son effet général; mais, par partie, il est obligé de rester moral. D'ailleurs, il faut toujours revenir à cette vérité, c'est que, pour détruire un principe sacré, on se sert d'un principe qui est sacré lui-même, mais qui cesse de l'être par la place qu'on lui assigne et par le but dans lequel on l'emploie. Les lecteurs oublient le plus fort principe, et leur esprit trompé acquiesce au sentiment de l'auteur.

Les romans sont dangereux; en effet, 1° ils nous transportent dans un monde plus beau, plus brillant, plus idéal que celui-ci; mais ce nouveau monde n'est toujours que le monde réel, avec ses séductions, ses pièges, ses passions : de sorte que le lecteur, poursuivi par le besoin de la félicité et d'un monde meilleur, est exposé à croire que le monde des passions peut devenir ce monde meilleur par l'effet de la peinture flatteuse que le romancier trace de la vie humaine. Le vrai monde meilleur que celui-ci, c'est celui de la vertu; c'est là que réside le bon-

heur. Dans le triomphe sur toutes les passions et sur l'orgueil de la vie, consiste la vraie route de ce mieux auquel nous tendons. Mais le roman nous fait croire que nous pourrons trouver ce mieux dans une chance positive de la vie réelle, et par l'effet de quelque évènement extérieur. Il exalte notre imagination, et, tirant parti même, pour nous tromper, du dégoût que nous avons pour la vie telle qu'elle est, il nous engage à nous lancer de plus en plus dans la carrière des évènemens et des passions, qui est justement la route opposée au bonheur que nous cherchons.

2° Les romans nous accoutument à des émotions fortes, dont ils nous laissent le besoin.

3° La lecture de la vie du héros de roman nous donne du plaisir; or, nous commettons une méprise, et nous croyons que cette vie, si nous la menions, nous donneroit du plaisir comme nous en a donné le récit que nous en lisons.

4° Nous sentons que ces héros excitent l'intérêt et l'admiration, même par leurs infortunes; et alors nous leur portons envie.

Nous voudrions exciter les mêmes sentimens dans le cœur des autres par notre destinée, et être malheureux au même prix. De là le désir de les imiter.

5° Nous nous attachons à ces héros ; et, leur prêtant une vie imaginaire, nous cherchons leurs modèles dans la société ; nous tâchons de personnifier les personnages de fiction : et tout cela vient de ce qu'ils nous ont intéressés, et que, les aimant, nous désirons les retrouver.

On conçoit le danger de cette disposition.

***

C'est merveille qu'on ne puisse disposer à son gré de son estime ou de son mépris : nous sommes forcés d'estimer même notre ennemi ou de mépriser l'être que nous avons aimé. L'indignation, l'estime, le mépris, sont inspirés par des causes qui résident au-dessus de l'intérêt, dans un ordre de choses supérieures à nous, indépendantes de nous, plus fortes que nous, dans la région de la morale, de la justice et de la vérité.

***

L'innocence produit spontanément la naï-

veté; la sagesse peut ramener à la naïveté par la réflexion.

❋❋❋

Quand Thémistocle obtenoit à Lacédémone une simple couronne d'olivier, en récompense de la part qu'il avoit prise à la victoire de Salamine, il se sentoit récompensé. Toute la gloire humaine avoit pris la forme de cette guirlande passagère : la valeur du prix consistoit, pour Thémistocle, dans l'idée que les Lacédémoniens y attachoient.

❋❋❋

Tous les arts tendent à la même fin; leurs moyens seuls diffèrent. C'est que leur but est l'unité, où il n'y a pas de changement, et que leur action se développe dans le temps, où règne la multiplicité.

Un beau site, une belle statue, une belle ode, font éprouver à l'ame un bonheur identique à soi-même.

Le génie est l'exaltation de l'intelligence tourmentée par le besoin du mieux.

L'enthousiasme est le tressaillement de

joie d'une ame qui se reconnoît libre, et qui, bien que détachée du monde entier, ne se sent pas seule.

La poésie est le soupçon de ce qui nous manque.

L'artiste et l'homme religieux font un rêve prophétique.

L'héroïsme est l'idéal de la vertu.

Le héros accomplit une règle au-dessus des lois communes. Il la trouve, en s'élevant plus haut que nous, dans la conception de la vérité morale. Régulus et Socrate ont découvert un devoir qu'ils étoient seuls obligés de remplir, parce qu'eux seuls voyoient si loin.

Héroïsme, poésie, religion, vous formez trois révélations d'un monde invisible; la terre ne vous connoît qu'en s'oubliant elle-même.

Le découragement ressemble à la gelée d'avril : il fait avorter tous les fruits du talent. O quelle humanité il y auroit à relever le génie abattu! Il seroit si facile de faire jaillir l'étincelle de son sein, en frappant son

cœur d'un mot sympathique. Mais qu'importe à la foule qu'il brille ou s'éteigne? L'inutilité de ses efforts se présente à son esprit, et le voilà perdu.

Le poète naissant est comme l'enfant : si vous élevez un enfant avec beaucoup de sévérité, s'il n'ose se fier devant vous à ses libres impressions, s'il devient timide, réservé, contraint, rien ne se développera en lui; il sera occupé de d'éviter votre colère, non de mériter vos louanges; il cherchera à fuir les fautes plutôt qu'à pratiquer la vertu, parce que la vertu exige un élan spontané de l'ame.

Appliquez cette observation à l'effet des critiques trop sévères sur le poète dont elles glacent l'enthousiasme, cette vertu de l'artiste.

Une pensée de génie n'est que le résumé de toutes les pensées communes qui peuvent naître sur le même sujet : le grand écrivain ne montre que les idées auxquelles il est parvenu après en avoir parcouru un grand nombre.

L'imagination est enflammée; une pensée se présente à l'esprit sous la forme d'une image; il s'agit de reproduire cette image sous des mots. Alors on essaie de trouver au-dehors un son qui vibre d'accord avec ce son intérieur que l'on entend: tant que l'expression n'est pas en harmonie avec la pensée, on est mécontent; et on doit la rejeter, jusqu'à ce qu'on entende enfin le mot sonner avec une exactitude si parfaite, qu'on ne distingue plus deux sons, et que la pensée se perde si bien dans l'expression, qu'on ne puisse plus l'en concevoir séparée.

En poèsie ou en éloquence, toutes nos idées sont obligées de se présenter sous des symboles, attendu que la forme abstraite est trop froide; c'est pourquoi l'idée passe dans la sensation : on sent la pensée, pour ainsi dire : or plus les impressions de l'écrivain sont vives, plus ses images sont ardentes; et la sensibilité de l'ame ou de l'imagination forme la meilleure part du génie.

Ce qui choque au théâtre, surtout dans les représentations tragiques, c'est une trop grande impression faite sur les sens, par une douleur presque physique; mais on ne

doit jamais craindre d'aller trop loin en excitant la tristesse intellectuelle : là est la source du pathétique. On doit surtout s'adresser à la pensée et émouvoir les spectateurs, en mettant en exercice leur réflexion.

Chaque pensée semble avoir une enveloppe faite pour elle, qui lui convient par une nécessité absolue, et qui est la seule qui puisse lui convenir parfaitement, puisque c'est la meilleure. Heureux celui qui, en composant, est gouverné par cette nécessité invincible, par cette loi inviolable qui fait que ce que l'on va penser doit être pensé de telle manière, et exprimé de telle sorte. Cette discipline du beau est indépendante de l'homme, supérieure à lui, immuable comme les lois mathématiques : on doit se laisser guider par elle avec une docilité entière. Ainsi, en lisant un grand écrivain, je sens qu'après avoir adopté cette pensée-mère qui étoit de son choix, son génie a subi admirablement le joug de toutes les idées qui découloient de cette pensée volontaire et primitive. Le génie n'est autre chose que la facilité vive, prompte, de faire venir en soi

l'impression de ce que l'on imagine; c'est le sentiment exquis de toutes ces convenances de pensée, d'expressions, d'idées, de liaison; c'est la conception nette, claire, involontaire même, de cette nécessité dont je parlois tout à l'heure, et qui fait que l'on sent que telle idée doit être et ne peut pas ne pas être suivie de telle idée, que cette pensée demande impérieusement à revêtir telle forme; c'est enfin la faculté de reconnoître les lois absolues du beau, qui préexistent à l'esprit humain, et de les mettre en pratique, dans chaque moment de la composition. C'est pour cela que l'expression, ce sont des *vers trouvés*, c'est une *beauté trouvée*, est excellente et philosophique. En effet, ces vers existoient, pour ainsi dire, avant que vous les fissiez; ce trait d'éloquence s'est révélé à vous. Sous quelque point de vue que l'on considère Dieu, à ce point de vue se trouve attachée une image de ses perfections, qui n'est autre chose que cette beauté que cherche le génie, qu'il entrevoit le premier et qu'il rend visible aux autres. Quel est donc le moyen le plus sûr de réussir? c'est de s'ou-

blier, d'oublier ceux qui doivent vous lire, de ne songer qu'au respect que l'on doit à la vérité, et à ce que l'on sent soi-même.

***

Qu'est-ce que ces caractères sous lesquels je trouve une conversation éternelle tenue par des hommes dont la cendre est mêlée au reste de la nature? Ces hommes sont toujours là, veillant pour m'instruire, m'éclairer, me réjouir, me consoler. La pensée humaine, qui se manifeste par la parole, et qui est si fugitive lorsqu'elle frappe un moment l'air à l'aide des sons, la voilà fixée à jamais; c'est un verbe éternel revêtu d'un corps. Les premiers hommes du genre humain pourront parler aux derniers habitans de la terre; je suis à la fois seul, et entouré de l'univers.

Grands hommes, précepteurs de la sagesse, vous qui exercez le sacerdoce de la pensée, mes maîtres et mes modèles, si mes foibles écrits produisent quelque bien, ce bien sera encore votre ouvrage!

FIN.

